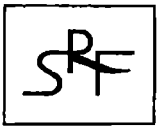
ACTA PHAENOMENOLOGICA

Paul Ricœur

La școala fenomenologiei

HUMANITAS

LA ȘCOALA FENOMENOLOGIEI



CARTE APĂRUTĂ SUB EGIDA
SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FENOMENOLOGIE

PAUL RICŒUR

La școala fenomenologiei

Traducere din limba franceză de
ALINA-DANIELA MARINESCU
și PAUL MARINESCU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Colecție coordonată de
CRISTIAN CIOCAN

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
RICŒUR, PAUL
La școala fenomenologiei / Paul Ricœur; trad.: Alina-Daniela Marinescu, Paul Marinescu. – București: Humanitas, 2007
ISBN 978-973-50-1853-5

I. Marinescu, Alina Daniela (trad.)
II. Marinescu, Paul (trad.)

165.62

PAUL RICŒUR
A L'ÉCOLE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE
© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1998
http://www.vrin.fr

© HUMANITAS, 2007, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. — CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

NOTĂ ASUPRA TRADUCERII

În ziua de 29 ianuarie 1945, Ricœur părăsește lagărul de prizonieri de război din Pomerania, după o perioadă de captivitate de cinci ani. Printre puținele lucruri cu care se „înarmează" pentru a înfrunta dificilul drum de întoarcere acasă care străbate o Germanie în agonie, se numără și un exemplar al cărții lui Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Pe marginea paginilor acestei cărți, scris cu creion chimic, putem citi primele încercări de traducere în franceză a acestui text. Ricœur lucrase la ea încă de la începutul captivității sale, expunându-se zi de zi pericolului de a fi prins citind un autor interzis, un autor evreu – Edmund Husserl.

Acesta este evenimentul biografic care servește de fundal pentru apariția cărții de față – *La școala fenomenologiei*. Articolele care compun volumul – scrise între anii 1949 și 1989 – nu sunt doar continuarea firească a unei pasiuni pentru fenomenologie (care, odată cu traducerea lui *Ideen* I, avea să devină o constantă a gândirii ricœuriene), ci și locul în care apar și se dezvoltă interogațiile ce vor sta la baza filozofiei voinței sau a antropologiei sale filozofice. Vom regăsi aici analize riguroase care urmăresc îndeaproape traseul sinuos al *Meditațiilor carteziene* ale lui Husserl, clarificând până la transparență articulațiile și conținutul gândirii sale; studii care identifică punctele nevralgice ale fenomenologiei, cum ar fi alteritatea, istoria, corpul sau originarul,

pentru a-i redefini metoda și limitele; și, în sfârșit, texte programatice în care Ricœur continuă într-un mod inovator fenomenologia husserliană, aplicând-o unor noi domenii, cum este cel al voluntarului și involuntarului. Întrucât acest ultim aspect este mai puțin cunoscut de publicul român, familiarizat mai degrabă cu studiile sale de hermeneutică a metaforei, textului sau istoriei, vom încerca să schițăm în continuare cadrul general al filozofiei ricœuriene a voinței.

În 1950, în fața unui juriu din care, printre alții, făceau parte Jean Wahl și Jean Hyppolite, Ricœur își susține teza de doctorat intitulată: *Filozofia voinței. Voluntarul și involuntarul**, care este în fond, așa cum o sugerează și titlul, o analiză eidetică a voinței. Încercarea de a aplica metoda husserliană a analizei intenționale (și de a-i verifica astfel universalitatea) asupra unui alt domeniu decât cel al percepției și judecății se înscrie în cadrul interpretărilor fenomenologice oferite de cele trei mari nume ale fenomenologiei franceze: Lévinas, Sartre și Merleau-Ponty. În special *Fenomenologia percepției***, apărută în 1945, exercită o influență puternică asupra tânărului filozof: a înțelege subiectul dincolo de pozițiile realismului și idealismului, și anume ca „subiect concret" înscris prin corpul său în textura lumii – această idee a lui Merleau-Ponty va fi asumată și continuată la nivelul unei filozofii a acțiunii. Principiul de sens al acestei filozofii

---

* P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris, 1950. Acest volum nu constituie decât prima parte a unei trilogii a filozofiei voinței. Potrivit proiectului lui Ricœur, unei „eidetici a voinței" îi urmează o „analiză empirică" a condițiilor istorice ale voinței umane (*Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*: 1. *L'Homme Faillible* 2. *La symbolique du mal*, Aubier, Paris, (1960, 1988) și, în sfârșit, o „poetică a voinței" care să surprindă raportul omului cu transcendența; această ultimă parte nu a mai fost însă redactată.

** M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

este reciprocitatea dintre voluntar și involuntar: spre deosebire de psihologiile empirice ale căror teorii ale voinței se reduceau la o schemă piramidală care progresa de la involuntar la voluntar, Ricœur propune o analiză intențională a voinței care marchează corelația dintre registrul voluntarului și cel al involuntarului. De exemplu, celor trei structuri esențiale ale voluntarului: decizia, mișcarea și consimțirea le corespund, în experiența integrală a *cogito*-ului, „figurile" involuntarului, cum ar fi motivarea, obișnuința și necesitatea (care, la rândul său, comportă trei aspecte: caracterul, viața și inconștientul). Dincolo de această „radiografie" a voinței, trebuie remarcată intenția filozofică profundă de a redefini, în interiorul idealismului transcendental husserlian și împotriva acestuia, experiența *cogito*-ului. Dacă doctrina husserliană se baza pe analiza reprezentării (din operațiunile conștiinței fiind astfel privilegiate percepția și judecata), Ricœur extinde sfera *cogito*-ului acordând o importanță egală dorinței, voinței și mișcării – pe scurt, existenței-corp. Rezultatul acestei extinderi este esențial: fenomenologia renunță la dogmatismul transcendental, la ideea unei conștiințe omniconstituante, pentru a recunoaște aderența conștiinței la corpul său, la viața involuntară. Fenomenologia era astfel pregătită pentru a face loc în corpusul său reflexiv ideilor de pasivitate și finitudine, convertind *cogito*-ul transcendental în „*cogito* rănit"*.

*

Pe parcursul transpunerii acestui volum în limba română, principala dificultate cu care ne-am confruntat a fost lipsa

* Pentru o analiză detaliată a filozofiei ricœuriene a voinței, poate fi consultată monografia remarcabilă a lui Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinerance du sens*, Ed. J. Million, Grenoble, 2001, în special capitolul „Le *cogito* blessé. De la phénoménologie de la volonté à l'herméneutique du symbole".

traducerilor românești ale operelor lui Husserl, și de aici absența unui vocabular coerent care să redea specificitatea gândirii sale. Singurul nostru reper l-a constituit traducerea (însoțită de un aparat critic exemplar) lui Aurelian Crăiuțu a *Meditațiilor carteziene**, pe care am urmat-o atât cât a fost posibil în studiile consacrate de Ricœur acestei cărți. Însă și în acest caz au apărut dificultăți, legate, de această dată, de acordul dintre versiunea franceză și cea românească a textului husserlian. Mai mulți factori au îngreunat acest acord: în primul rând, cele două traduceri se bazează pe două ediții diferite: versiunea lui Lévinas și Peiffer, citată deseori de Ricœur, se referă la textul redactat de Husserl imediat după Conferințele de la Paris din 1929, text care a fost pierdut mai apoi; iar traducerea lui Crăiuțu se raportează la un alt text, modificat și corectat de Husserl, care va apărea abia în 1950. În al doilea rând, Ricœur aduce îmbunătățiri traducerii franceze, propune variante diferite de redare a conceptelor cheie husserliene, ceea ce pune traducătorul în fața unei dileme: sau respectă versiunea românească a textului husserlian, reducând nepermis soluțiile ricœuriene la termenii deja stabiliți în glosar, însă sperând într-o uniformizare a vocabularului fenomenologic românesc; sau acordă prioritate „interpretării" lui Ricœur și păstrează variantele lui, riscând însă să facă mai greu accesibilă traducerea de față pentru cititorul familiarizat cu versiunea românească a *Meditațiilor*. În acest caz, am ales o soluție de compromis: traducerea fragmentelor citate din *Meditațiile carteziene* respectă versiunea franceză propusă de Ricœur, pentru ca ori de câte ori apar diferențe notabile de traducere, să redăm și versiunea românească în note de subsol**, pentru a putea fi astfel comparate.

---

* Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, trad. de A. Crăiuțu, Editura Humanitas, București, 1994.

** Notele care aparțin traducătorilor au fost marcate cu steluță (*), iar cele ale autorului cu cifre ([1], [2], [3]); de asemenea, parantezele drepte [ ] sunt ale traducătorului, iar cele rotunde ( ) ale autorului.

De altfel, cititorul va găsi la finalul acestei cărți un glosar de termeni care îl va ajuta să stabilească corespondența dintre soluțiile de traducere care urmează textul lui Ricœur și variantele propuse de A. Crăiuțu ca anexă la *Meditațiile carteziene*.

În privința împărțirii sarcinilor traducerii, trebuie precizat că primele două articole și cel de-al zecelea i-au revenit Alinei-Daniela Marinescu, pentru ca celelalte opt studii, notele critice și o revizuire finală a textului să îi revină lui Paul Marinescu. Însă ambii traducători doresc să le mulțumească lui Cristian Ciocan și Dorel Bucur pentru încurajarea constantă a acestui proiect, lui Victor Popescu pentru excelenta traducere din germană a unor fragmente husserliene și, în sfârșit, lui Aurélien Demars pentru sfaturile prețioase care ne-au ajutat în înțelegerea unor pasaje dificile.

Paul MARINESCU

1. HUSSERL (1859–1938)

1. Husserl și mișcarea fenomenologică

Fenomenologia nu înseamnă doar Husserl, cu toate că el a reprezentat, într-un fel, punctul ei nodal.

Fenomenologia are în primul rând o istorie proprie care o inserează în trecutul filozofiei occidentale. Ea se revendică de la sensul leibnizian și kantian al fenomenului (cel de *Erscheinung* și nu cel de *Schein**); e adevărat că Hegel concepuse deja fenomenologia ca pe o cercetare amplă a tuturor tipurilor de experiență umană (nu numai epistemologică, ci și etică, politică, religioasă, estetică și cotidiană). Cu toate acestea, nu la ea se va raporta Husserl; două trăsături din *Fenomenologia spiritului* nu se regăsesc la el: tragicul și logicul – tragicul, care ține de caracterul prolific al „negativului", logicul, care exprimă legătura necesară a figurilor Spiritului într-o dezvoltare unică. De aceea, Husserl nu face o fenomenologie *a* Spiritului. Fenomenul, după părerea lui, nu este apariția unei ființe capabile să se recupereze la nivelul unei cunoașteri absolute.

---

* Pentru o explicație detaliată a diferenței de sens dintre conceptul de *Schein* (simulacru) și cel de *Erscheinung* (fenomen), vezi nota 40 a lui A. Crăiuțu din „Note și comentarii" la Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, 1994, p. 208.

Raportarea lui Husserl la Kant se face nu doar prin interpretarea idealistă a metodei sale, ci și prin descrierile care continuă analiza kantiană a simțirii (*Gemüt*)*, analiză care rămânea mascată de preocupările epistemologice din *Critică*. Fenomenologia, pe de altă parte, întâlnește la un nivel profund spiritul lui Hume; prin predilecția sa pentru „ceea ce este originar", „plin", „prezent", dincolo de abrevierile și simbolurile discursului, ea continuă marea tradiție britanică a criticii limbajului și își extinde regula sa de gândire în toate domeniile experienței: experiența semnificațiilor, a lucrurilor, a valorilor, a persoanelor. În sfârșit, fenomenologia se raportează într-un mod și mai radical la Descartes, la îndoiala și *cogito*-ul carteziene; reducția falselor evidențe – a ceea ce este „de la sine înțeles" (*Verständlichkeit*) – la fenomenul veritabil, la apariția autentică, se situează în linia îndoielii carteziene; iar *cogito*-ul devine altceva decât un adevăr prim, pe care alte adevăruri l-ar urma într-un șir al principiilor; el este unica sferă a adevărului fenomenologic, în care toate pretențiile de sens sunt confruntate cu prezențele care constituie fenomenul lumii. Astfel, fenomenologia continuă transcendentalul kantian, originarul lui Hume, îndoiala și *cogito*-ul cartezian; ea nu este nicidecum o transformare bruscă a filozofiei.

Mai mult, fenomenologia este un proiect vast care nu se limitează la o operă sau la un grup anume de lucrări; în realitate, ea nu este atât o doctrină, cât o metodă care poate

---

* Pe tot parcursul acestui volum, Ricœur preferă să folosească termenul kantian de *Gemüt* fără a-i propune un echivalent. De obicei, *Gemüt* este tradus în franceză prin *esprit*; traducătorul român al *Criticii rațiunii pure*, N. Bagdasar, propune varianta de „simțire", pe care am urmat-o și noi. De reținut că „sensul lui *Gemüt* [este] în general acela de totalitate a dispozițiilor afective, unitate de reacții emoționale, capacitate de a fi excitat afectiv", „Cuvântul traducătorilor" în Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, 1994, p. 14.

îmbrăca forme multiple și din care Husserl nu a exploatat decât un mic număr de posibilități; fenomenologia trebuie căutată și la psihologii școlii de la München – A. Pfänder, M. Geiger – la Max Scheler, la Heidegger, la Hartmann, – la Jaspers, de asemenea – chiar dacă nici unul dintre acești gânditori nu a crezut că fenomenologia ar fi fost *philosophia prima*, știința științelor. Chiar și la Husserl, metoda este amestecată cu o interpretare idealistă care reprezintă o parte importantă din opera publicată și care urmărește să situeze fenomenologia la același nivel cu curentele neokantiene de la începutul secolului; cât despre părțile operei în care metoda este aplicată în mod efectiv, mai cu seamă în textele inedite, ele nu constituie un corp omogen al operei orientat spre un același sens; Husserl a abandonat pe parcurs tot atâtea direcții câte a deschis. După cum putem spune că fenomenologia este, în sens larg, suma operei husserliene și a ereziilor provenite din aceasta, la fel de bine ea este și suma chiar a variațiilor husserliene și în special suma descrierilor propriu-zis fenomenologice și a interpretărilor filozofice prin care el a reflectat asupra metodei și a sistematizat-o.

2. *Fenomenologia semnificației*

Am vorbit deja despre critica psihologismului și concepția logicii din primul volum al *Cercetărilor logice*[1]. Cel

[1] *Logische Untersuchungen* (*Cercetări logice*), 2 vol. (1900–1901); ed. a 2-a, 3 vol. (1913–1921). Această a doua ediție aduce a cincea și a șasea *Cercetare* la nivelul atins, de altfel, de fenomenologie în *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I (*Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică* I), publicate mai întâi în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (al cărei editor era Husserl) (1913); a treia ediție apare în 1928 (tradusă în franceză în 1950); textul definitiv ușor diferit este publicat în ediția critică *Nachlass*, *Husserliana* III, 1950.

de-al doilea volum se deschide cu o analiză a semnificației care pune deja în aplicare noțiunile implicite ale metodei fenomenologice, care nu vor fi clarificate decât în a cincea și a șasea *Cercetare*[2], consacrate intenționalității și intuiției categoriale.

E important să observăm că prima întrebare a fenomenologiei este ce înseamnă „a semnifica"? Oricare ar fi importanța pe care a căpătat-o ulterior descrierea percepției, fenomenologia nu are ca punct de plecare ceea ce este mai ascuns în operațiunea conștiinței, ci relația sa cu lucrurile prin intermediul semnelor, așa cum le elaborează o cultură vorbită. Actul prim al conștiinței este acela de a avea intenția să spună, să desemneze (*Meinen*); a deosebi semnificația de celelalte semne, a o separa de cuvânt, de imagine, a clarifica diversele modalități în care o semnificație vidă e îm-plinită* printr-o prezență intuitivă (oricare ar fi aceasta), înseamnă să descrii fenomenologic semnificația. Acest act vid de semnificare nu este altceva decât intenționalitatea. Dacă intenționalitatea este această proprietate remarcabilă a conștiinței de a fi „conștiință a ceva", de a se depăși în altceva decât ea însăși, actul de semnificare reprezintă partea cea mai importantă a intenționalității. Mai mult, el semnalează dubla vizare a intenționalității: când vrem să spunem ceva, există o primă

---

[2] Textele inedite importante, puse în ordine de *Arhivele Husserl* din Louvain, conțin fenomenologia efectivă a lui Husserl; un anumit număr din aceste lucrări destinate publicării sau susceptibile de a fi publicate vor apărea în *Husserliana*, Nijhoff, Haga.

* Conceptul de *Erfüllung*, pe care l-am redat aici prin „îm-plinire", este tradus de obicei în românește ca „umplere". De exemplu, un obiect poate „umple" o intenție sau o vizare este „umplută" prin datul de sine al obiectului vizat. Am preferat însă termenul de „împlinire", care păstrează plasticitatea conceptului german, sugerând umplerea unui spațiu vid, dar care se și pretează unui spațiu semantic mai larg (îndeplinire, satisfacere, realizare). Pentru mai multe detalii, vezi nota 25 a lui Aurelian Crăiuțu din „Note și comentarii" la Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, 1994, p. 204.

intenție care vizează sensul, ca ob-iect* [*vis-à-vis*] durabil al tuturor actelor de semnificare care vor să spună *același lucru*; aici se află rădăcina fenomenologică a logicii: în sensul vizat există ceva determinat. Însă această analiză care face posibilă logica o și depășește, de vreme ce pot exista semnificații absurde, adică semnificații în care sensul este vizat efectiv, fără însă ca posibilitatea unei îm-pliniri intuitive să existe. Dar mai există și o intenție secundară care vizează prezența și care se transformă în cele din urmă în intuiție; percepția reprezintă forma sa fundamentală; dar mai există și o intuiție a structurilor judecății și ale discursului sau o intuiție categorială, și mai sunt și alte moduri de intuiție a căror listă Husserl o lasă deschisă.

Limitându-se, în ultima parte a operei sale, la o fenomenologie a percepției, Husserl va abandona o direcție sesizată la începutul operei sale, pe care am putea-o numi dialectica originară a sensului și a prezenței și care e reprezentată de relația vid-plin din *Cercetări logice*; el nu o va abandona, e adevărat, atât timp cât va identifica chiar în percepție o anticipare a unității de sens care face posibilă *determinarea* fluxului aparițiilor lucrului. Această fenomenologie a „sensului" este cea care constituie platonismul esențial al acestei perioade, într-o mai mare măsură decât ipostaza stângace a „semnificațiilor în sine", la care îl duce câteodată polemica antipsihologistă.

---

* Prin termenul de *vis-à-vis*, pe care îl vom reda de aici înainte ca „ob-iect", Ricœur traduce conceptul german de *Gegenstand*, pentru a-l deosebi astfel de noțiunea sinonimă de *Objekt* (tradus ca *objet* (obiect)). După cum precizează Ricœur însuși într-o notă critică la traducerea sa din Ed. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1950, p. 119, diferența de sens constă în faptul că, la Husserl, „*Gegenstand* este ob-iectul percepției și al actelor sale înrudite, deci al atenției în sens strict (*erfassen, auf-etwas-achten*), iar *Objekt* este ob-iectul conștiinței sub toate formele sale (lucru și valoare)".

De altfel, fenomenologia însăși este posibilă pentru că intenționalitatea vizează atât sensul care determină prezența, cât și prezența care îm-plinește sensul; cu ajutorul unei intuiții a esenței „actelor" și a „conținuturilor" lor, am putut face diferența între expresie, semn, semnificație – semnificație vidă și semnificație plină – intuiție sensibilă și intuiție categorială. Orice fenomenologie se face la nivelul unei intuiții a *eidos*-ului; ea nu se oprește la trăirea individuală incomunicabilă, ci atinge în trăire structura sa internă inteligibilă, structura sa universală, pe scurt semnificația care îm-plinește mai mult sau mai puțin fie percepția imanentă, fie chiar imaginarea acestei percepții, care, prin variațiile sale, provoacă „precipitarea" sensului în creuzetul analizei fenomenologice.

Începând cu *Cercetări logice*, lucrările lui Husserl urmează două direcții: pe de o parte, temele descriptive nu încetează să se dezvolte și să depășească cadrul logic inițial[3]; pe de altă parte, Husserl continuă să prelucreze filozofia metodei și alătură astfel unei fenomenologii practicate în mod efectiv o filozofie fenomenologică[4], așa cum o dovedește chiar titlul operei: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (*Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică*). Nici o direcție nu are prioritate asupra celeilalte: reducția a fost efectuată înainte de a fi interpretată[5]; cu mult mai târziu, Husserl se va folosi încă de teme descriptive pentru a iniția reducția. Totuși, nu este mai puțin adevărat că interpretarea idealistă a metodei nu coincide neapărat cu practica sa concretă, așa cum au

---

[3] *Formale und transzendentale Logik* (*Logica formală și transcendentală*), (*Jahrbuch...*, 1929) reprezintă stadiul final al lucrărilor logice ale lui Husserl, revăzute din perspectiva idealismului transcendental.

[4] Această filozofie fenomenologică își găsește expresia cea mai înaltă în *Meditațiile carteziene*, publicate mai întâi în franceză în 1931 (a doua ediție în 1947). Text original: *Husserliana* I, 1950. În același sens, vezi *Nachwort zu meinen „Ideen..."*, 1930.

[5] *Die Idee der Phänomenologie*, curs din 1907, *Husserliana* II, 1950.

considerat mulți dintre discipolii săi. Începând cu 1929, fenomenologia cunoaște atât un avânt de ordin descriptiv, cât și unul de ordin sistematic.

3. Temele descriptive

Husserl conferă mai întâi conceptului de intenționalitate toată amploarea sa: orice conștiință este „conștiință a ceva" (unde conștiința nu înseamnă aici unitatea individuală a unui „flux al trăirii", ci fiecare *cogitatio* particulară îndreptată spre un *cogitatum* anume). Așadar, vor fi tot atâtea tipuri de intenționalități, tot atâtea „conștiințe", câte modalități are *cogito*-ul de a se îndrepta către ceva anume: către real, ireal, către trecut, către lucrul voit, iubit, dorit, judecat etc. Din punct de vedere strict descriptiv, intenționalitatea scapă alternativei realismului și idealismului; putem spune la fel de bine că obiectul *trans*-cende conștiința și că obiectul este *în* conștiință, în măsura în care îi apare acestei conștiințe; dar el se află în conștiință tocmai în calitate intențională, și nu reală. Intenționalitatea înseamnă doar faptul că această conștiință este, înainte de toate, în afara sa și că ea este astfel în diverse moduri, dintre care obiectivitatea logică nu reprezintă decât un mod secundar, iar percepția, modul fundamental.

Prin acest primat al percepției în rândul actelor intenționale, Husserl se eliberează de propriul său logicism și se îndepărtează de filozofiile criticiste ale judecății; modelul oricărei prezențe „în carne și oase" îl găsim în percepție; în același timp, percepția scoate în evidență structura de orizont a conștiinței: orice conștiință prezentă apare ca fiind depășită de un orizont de perceptibilitate care-i conferă lumii stranietatea și bogăția sa; această structură de orizont dă, la rândul său, naștere unei reflecții asupra temporalității contractate în percepția obiectelor celor mai durabile. Cu alte cuvinte, percepția nu va înceta să arate cât de mult depășește trăirea

judecata: la capătul acestei direcții, se găsește „tema faptului-de-a-fi-în-lume" dezvoltată de fenomenologia ultimului Husserl, de cea a lui Heidegger și a existențialiștilor francezi.

Această descriere dezvoltă, în același timp, o critică[6]; fenomenologia desființează total certitudinile lui Galilei și ale discipolilor lui; adevărul prim al lumii nu este cel al fizicii matematice, ci cel al percepției; sau, mai degrabă, adevărul științei se construiește ulterior, pe baza unui prim fundament de prezență și de existență, fundament al lumii trăite în mod perceptiv.

Astfel, Husserl poate să susțină transcendența lucrului perceput [*le perçu*] față de conștiință printr-o critică a criticii „calităților secundare", negând în același timp existența în sine a lucrurilor percepute. Această dificilă și originală punere a problemei realității reprezintă contribuția filozofică esențială a fenomenologiei. Diferența dintre noemă și noeză la nivelul oricărei conștiințe făcea posibilă dezvoltarea unor analize ale conștiinței care să fie, pe rând, analize noematice, adică referitoare la aspectul obiectiv al trăirii (lucrul perceput ca atare, lucrul imaginat ca atare) și analize noetice, referitoare la modalitățile atențională, la capacitatea „eului" lui *cogito*, la temporalitatea fluxului subiectiv al adumbririlor lucrurilor etc. N-am putea ilustra cum se cuvine migala și rigurozitatea acestor analize; volumul *Ideen* II consacrat constituirii lucrului, lui *psyché* și realităților culturale și personale, reprezintă un bun exemplu al acestui tip de analiză[7]; aici apare în mod limpede faptul că a „constitui" nu înseamnă a construi, cu atât mai puțin a crea, ci a expune vizările conștiinței contopite în percepția naturală, irațională și naivă a unui lucru.

---

[6] La început, Husserl concepe această critică ca pe o știință riguroasă – fundament al științelor exacte – lipsită de orice caracter dramatic, ca și de orice etică concretă; vezi *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*Filozofia ca știință riguroasă*), Logos I, 1911.

[7] *Husserliana*, vol. IV, 1952 – *Ideen* III formează *Husserliana* V.

4. De la fenomenologia descriptivă la fenomenologia transcendentală

„Reducția" fenomenologică se prezintă deopotrivă ca o explicitare a metodei practicate în descrierea fenomenelor și ca elaborare a unei filozofii transcendentale care implică o decizie metafizică autentică asupra statutului ontologic al acestor fenomene.

Ea este rodul unei crize de scepticism, ulterioară descoperirii intenționalității, și vizând tocmai posibilitatea intenționalității, cu alte cuvinte privind raportarea sa la o transcendență; esența conștiinței reprezintă și enigma sa. Criza nu este rezolvată prin diferența carteziană dintre conștiința reflexivă și obiectul spațial, ci prin sciziunea în interiorul obiectului însuși dintre așa-zisul său în sine și apariția sa pură. În *Ideen*, această sciziune este pregătită printr-o analiză a caracterului efemer și a temporalității acestei apariții: în fluxul conștiinței, obiectul este pregătit pentru „reducția" la aparițiile sale succesive; negarea ipotetică a existenței lumii, cu alte cuvinte a faptului că aceste adumbriri ar putea să nu mai corespundă într-un ceva anume, încheie procesul transformării ființei în apariție. Prezentată în acest mod, reducția pare a fi o operațiune de extragere a ființei; în *Ideen* I, conștiința este numită „rest", „reziduu" fenomenologic; în sensul pur metodologic al operațiunii, aceasta înseamnă că ne vom abține să ne pronunțăm (ἐποχή) asupra statutului ontologic ultim al apariției, și că ne va preocupa doar apariția pură. Dar Husserl interpretează din ce în ce mai mult această victorie a apariției asupra credinței nefondate într-un în-sine ca pe o decizie asupra sensului însuși al ființei.

Meditațiile carteziene sunt expresia cea mai radicală a acestui nou idealism în viziunea căruia lumea nu este numai „pentru mine", ci primește „de la mine" întreaga sa validitate ontologică. Lumea devine „lume-percepută-în-viața-reflexivă",

iar constituirea o uriașă operațiune de compunere progresivă a semnificației lumii, fără rest ontologic.

Mai mult, Husserl schițează în *Meditația* a patra trecerea de la o fenomenologie „îndreptată asupra obiectului" la o fenomenologie „îndreptată asupra *ego*-ului", în care „*ego*-ul se constituie continuu pe sine însuși ca existent"*; *cogitatum*-ul este inclus în *cogito*, iar acesta în *ego*-ul care trăiește „prin" ideile sale; fenomenologia este desfășurarea *ego*-ului, de acum înainte numit monadă, după modelul leibnizian; ea este o „exegeză de sine" (*Selbstauslegung*)**.

Fenomenologia îi datorează acestui radicalism cel puțin două lucruri. Mai întâi, promovarea temei temporalității. Ea a fost remarcată din timp: prezentul, se spune în *Conferințele despre conștiința internă a timpului*[8], „reține" trecutul imediat, care nu este o amintire reprezentată, ci „ceva care abia a fost", inclus în conștiința lui „acum"; această analiză menită să rezolve o enigmă psihologică – cea a persistenței unui obiect identic în conștiință – devine una dintre soluțiile importante ale autoconstituirii; în remarcabilele texte inedite consacrate timpului (grupul C), „prezentul viu" apare, prin structura sa dialectică de „persistență fluctuantă", ca sursa temporalizării; la rândul său, această temporalizare primordială servește la explicarea consolidării evidențelor dobândite, a căror origine este necunoscută; astfel, la originea conștiinței „tetice" care tratează lucrurile

---

* Acolo unde Ricœur nu dă referințe pentru textele citate din Husserl, ne vom mulțumi, atât cât este posibil, să facem trimitere la traducerile românești; de exemplu, în acest caz, Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, 1994, p. 98.

** În traducerea românească a *Meditațiilor carteziene* datorată lui A. Crăiuțu, traducere care va constitui pentru noi un punct de referință constant, conceptul de *Selbstauslegung* este redat ca „autoexplicitare" (vezi Glosar, *op. cit.*, p. 246).

[8] *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, editată de M. Heidegger, 1928. Aceste lecții datează din 1905–1910.

sau semnificațiile ca un în sine este situată o intenționalitate transversală, nonpozițională, inerentă cercului conștiinței. Prin urmare, nu putem subestima importanța acestei teme care a fost suscitată de idealismul husserlian, chiar dacă o putem găsi și dincolo de această explicație radicală. Tot aici se află și unul dintre locurile în care meditația kirkegaardiană asupra Clipei se intersectează cu reflecția husserliană asupra prezentului viu: Heidegger nu îl va uita.

Pe de altă parte, identificarea fenomenologiei cu o egologie deschide o a doua problemă semnificativă, cea a existenței celuilalt; fenomenologia s-a înfundat în mod intenționat în paradoxul solipsismului; inițial, este constituit doar *ego*-ul, de unde și importanța celei de-a cincea *Meditații*, despre constituirea alterității, la care Husserl a revenit de-a lungul mai multor ani; această constituire are același rol ca existența lui Dumnezeu la Descartes, cel de a garanta obiectivitatea gândurilor mele. Dar dacă *ego*-ul pare că nu poate fi depășit decât de un alt *ego*, acest alt *ego* trebuie să fie el însuși constituit *ca* străin, dar *în* sfera experienței proprii a *ego*-lui. Această problemă reprezintă una dintre marile dificultăți ale fenomenologiei husserliene. Respectul experienței naive a intersubiectivității și radicalismul filozofic moștenit din *Meditațiile* anterioare sunt aici atât de amestecate, încât este dificil să separăm descrierile de contextul idealist.

5. *De la idealismul transcendental la fenomenologia genetică*

Operele lui Husserl au un destin aparte: autorul lor le-a revizuit la nesfârșit, iar când uneori au fost considerate demne de a fi publicate, problema lor era deja depășită. Încă din 1929, idealismul transcendental era supus unei revizuiri profunde[9].

[9] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*Criza științelor europene și fenomenologia*

La prima vedere, această revizuire reprezintă o adevărată revoluție care duce fenomenologia în sfera temelor familiare fenomenologiei existențiale franceze; de fapt, descrierile din această ultimă „perioadă" le prelungesc pe cele din „perioada" precedentă, răsturnând doar interpretarea idealistă a metodei.

Husserl caută tot mai mult în dedesubtul judecății ordinea ca atare a experienței și originea ordinii predicative; în același timp, el subliniază ideea de geneză pasivă, anterioară operațiunilor active de a pune, de a aplica, a presupune etc; în cele din urmă, lumea apare ca o totalitate care nu poate fi supusă îndoielii, care nu a fost obținută printr-o însumare a obiectelor, inerentă „trăirii"; această lume a vieții (*Lebenswelt*) este „datul prealabil [*le prédonné*] universal pasiv al oricărei activități de judecare". Husserl a împins la extrem tendințele fenomenologiei descriptive, abandonând dialectica dintre semnificația vidă și prezența plină, elaborată altădată în *Cercetări logice*: Husserl este angajat într-o căutare „genealogică", mergând de jos în sus, [care nu este] însă dublată de o mișcare contrară de la lucrul semnificat la trăire.

Dar faptul decisiv îl reprezintă abandonarea treptată, sub influența noilor analize, a idealismului din *Meditațiile carteziene*. Reducția înseamnă din ce în ce mai puțin „regresiunea la *ego*" și din ce în ce mai mult „regresiunea logicului la antepredicativ", la evidența primordială a lumii. Nu se mai pune accentul pe *ego*-ul monadic, ci pe totalitatea formată de *ego* și lumea ambiantă, în care acesta este implicat în mod vital. Fenomenologia are atunci ca scop identificarea acelui ceva prealabil oricărei reducții care nu poate fi deci redus.

---

transcendentală) (numai prima și a doua parte au fost publicate; *Philosophia*, I, 1936, Belgrad, traducere în limba franceză 1949, ediția completă *Husserliana* VI (1954) – *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (*Experiență și judecată. Cercetări asupra originii logicii*). Texte redactate de Husserl, completate și ordonate de L. Landgrebe, potrivit indicațiilor lui Husserl, Praga, 1939.

Singurul lucru redus în totalitate rămâne universul galilean; ireductibilitatea lumii vieții (*Lebenswelt*) semnifică faptul că această conversiune platonico-matematică nu putea fi realizată; ființa în lume este atât de manifestă, încât orice adevăr trimite la ea.

Prin această impresionantă transformare ce pornea de la preocupări logice în special, fenomenologia era pregătită pentru întâlnirea surprinzătoare cu meditația existențială venită dintr-un orizont străin lui Husserl, gânditor pasionat, pe cât de sobru, pe atât de onest.

2. HUSSERL ȘI SENSUL ISTORIEI

Apariția preocupării pentru istorie, în ultima perioadă a gândirii husserliene, suscită un anumit număr de întrebări, dintre care cele mai importante depășesc cazul lui Husserl și privesc posibilitatea unei *filozofii a istoriei* în general.

Prima întrebare pune în joc doar înțelegerea psihologică a autorului: ce *motive* au determinat această transformare a problematicii husserliene? Iată acest gânditor, străin din fire de preocupările politice, – apolitic, am spune, prin formație, înclinație, profesiune și prin preocuparea pentru rigoarea științifică –, iată-l că ajunge la conștiința unei crize colective a umanității, că nu mai vorbește doar despre *ego*-ul transcendental, ci despre omul european, despre destinul său, despre posibila sa decădere, despre renașterea sa necesară, iată-l că își situează propria sa filozofie în istorie, cu convingerea că ea este responsabilă pentru acest om european și că ea singură poate să-i arate calea renașterii. Fenomenologul, nemulțumit să gândească istoria, să se gândească în cadrul istoriei, descoperă sarcina surprinzătoare de a fonda, ca Socrate și Descartes, o epocă nouă.

Operele pe care le vom aminti, în mare parte inedite, datează din 1935–1939. Am putea crede că, din 1930, Husserl a început să lege înțelegerea propriei filozofii de cea a istoriei, mai precis, a istoriei spiritului european. Pe 7 mai 1935, Husserl a ținut la *Kulturbund* din Viena o conferință cu titlul *Filozofia în criza umanității europene*; ea este urmată, în

noiembrie 1935, de un ciclu de conferințe la Cercul filozofic din Praga de cercetare a intelectului uman; ansamblul de scrieri nedestinate încă publicului, care culminează cu un text important intitulat *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală* (ale cărei prime două părți au fost publicate în 1936 de revista *Philosophia* din Belgrad[1]) alcătuiește grupul așa-zis al lui *Krisis*. El cuprinde prima schiță a conferinței de la Viena, textul presupus al conferinței, o formă revizuită a cărei traducere o publicăm chiar aici*, o altă formă mai elaborată a aceleiași lucrări, textul integral al lui *Krisis* și diverse texte care nu au fost destinate publicării, cuprinzând șirul meditațiilor lui Husserl pe marginea acelorași teme.

Fundalul acestei direcții de gândire îl constituie în mod evident situația politică a Germaniei din acea perioadă: în acest sens, am putea spune cu îndreptățire că tocmai tragismul istoriei l-a determinat pe Husserl să gândească istoric. Fiind suspect pentru naziști ca unul ce nu făcea parte din rasa ariană, ca gânditor științific, și, mult mai important, ca spirit socratic și interogativ, scos la pensie și condamnat la tăcere, bătrânului Husserl nu putea să-i scape descoperirea că spiritul are o istorie esențială pentru orice istorie, că spiritul poate fi bolnav, că istoria este pentru spirit chiar locul primejdiei, al rătăcirii posibile. Această descoperire era cu atât mai inevitabilă cu cât bolnavii înșiși – naziștii – denunțau raționalismul ca gândire decadentă și impuneau noi criterii biologice de sănătate politică și spirituală. Oricum, în epoca național-socialismului, în istorie se intră, de fapt, prin

[1] A treia parte inedită este, ea singură, de două ori mai întinsă decât *Krisis* I și II.

* Acest studiu a apărut pentru prima oară în *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 54, 1949. Traducerea la care se referă Ricœur va fi republicată ulterior cu titlul *La crise de l'humanité européenne et la philosophie,* Aubier, Paris, 1987.

conștiința crizei: pentru a salva demnitatea raționalismului, trebuia precizat cine era bolnav, cu alte cuvinte unde se găsea sensul omului și unde non-sensul.

Trebuie să adăugăm că foarte aproape de el, fostul său colaborator, Martin Heidegger, care dezvolta o operă ce dintr-o altă perspectivă însemna și ea condamnarea filozofiei clasice, invita, cel puțin în mod implicit, la o altă lectură a istoriei, la o altă interpretare a dramei contemporane, la o altă distribuire a responsabilităților. Astfel, profesorul cel mai dezinteresat de istorie a fost somat de istorie să se explice în mod istoric.

Dar mai rămâne să înțelegem modul în care fenomenologia putea să asimileze puncte de vedere istorice. În acest caz, transformarea unei *problematici* filozofice depășește orice interpretare a unei *motivări* psihologice: este pusă sub semnul întrebării chiar coerența fenomenologiei transcendentale. Cum este posibil ca o filozofie a *cogito*-ului, a regresiunii radicale la *ego*-ul fondator al oricărei existențe să comporte o filozofie a istoriei?

Cercetarea textelor husserliene ne permite doar parțial să răspundem la această întrebare. Unitatea gândirii husserliene ni se dezvăluie până la un anumit punct, dacă subliniem cu tărie rolul de mediator între conștiință și istorie care este atribuit *Ideilor*, *Idei* în sens kantian, înțelese ca sarcini infinite, care implică tocmai un progres continuu și, în consecință, o istorie.

Dar dacă timpul uman este dezvoltarea pretinsă de o idee infinită – așa cum se vede deja la Kant (de exemplu, în *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit* și în alte lucrări de filozofie a istoriei) – această transformare a filozofiei *ego*-ului într-o filozofie a umanității istorice ridică un anumit număr de întrebări radicale care privesc toate filozofiile socratice, carteziene, kantiene, toate filozofiile *cogito*-ului în sens larg. Vom pune aceste întrebări la momentul potrivit.

1. *Conflictul dintre fenomenologia transcendentală și analizele istorice*

Nimic din opera anterioară a lui Husserl nu părea să pregătească o modulație a fenomenologiei în direcția unei filozofii a istoriei. Mai degrabă am găsi motive ale incompatibilității sale cu filozofia istoriei.

1. Fenomenologia transcendentală prezentă în *Ideen*, în *Formale und transzendentale Logik* (*Logica formală și transcendentală*), în *Meditațiile carteziene*, nu anulează nicidecum, ci asimilează într-un mod particular[2] *preocuparea logică* care domina *Cercetările logice* (*Logische Untersuchungen*). Or, această preocupare logică exclude un anumit sens al istoriei. Lecția din *Cercetări logice* este, în realitate, că *sensul* unei structuri logice – în sensul restrâns al logicii formale, chiar extins ca o *mathesis universalis*[3], sau în sensul larg al ontologiilor materiale care efectuează analiza genurilor supreme ce guvernează „zona" naturii, „zona" conștiinței etc. – este independent de istoria conștiinței individuale sau de istoria umanității care jalonează descoperirea sau elaborarea lui. Sensul apare ca sens în fața intuiției care îi descoperă articulațiile. Istoria conceptului, ca expresie a sensului, este lipsită de importanță pentru adevărul sensului; ad evărul nu este *dobândit* așa cum speciile organice dobândesc o aptitudine funcțională: el rămâne o relație anistorică între o vizare „în gol", „în vid" și o prezență intuitivă (percepție sensibilă, introspecție, percepție a alterității, percepție

[2] Despre acest raport dintre „logicism" și fenomenologia transcendentală, vezi *Introducerea* noastră la traducerea lui *Ideen* I (care este în curs de apariție).

(Traducerea lui Ricœur a apărut într-adevăr ulterior publicării acestui articol, mai precis în 1950, cu titlul: Ed. Husserl: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris. Pentru introducerea sa, vezi pp. XI–XXXIX).

[3] Vezi *Ideen* I, § 8 și § 10.

„categorială“[4] etc., sau modificarea lor la nivelul imaginației sau al memoriei) care „îm-plinește“ această vizare.

Gândirea husserliană reprezintă în primul rând o victorie asupra psihologismului; această victorie rămâne presupoziția oricărei filozofii transcendentale ulterioare. Astfel, este respinsă de la început o filozofie a istoriei, pentru care istoria este înțeleasă ca o *evoluție*, ca o *geneză* în care raționalul se obține din ceva mai puțin rațional și, în general, ceva complex din ceva simplu. În această privință, atemporalitatea sensului obiectiv nu poate fi abordată printr-o geneză de natură empirică a aproximărilor subiective ale acestui sens.

Filozofia *esenței*, care continuă în *Ideen* „logicismul“ din *Cercetări logice* (*Logische Untersuchungen*), întărește această neîncredere în explicațiile genetice: „reducția eidetică“, care pune între paranteze cazul individual și nu reține decât sensul (și semnificația conceptuală care îl exprimă), este prin ea însăși o reducție a istoriei. În comparație cu esența, realul mundan este asemeni contingentului față de necesar: orice esență „are“ o sferă de ipostaze aflate într-un anumit loc și într-un anumit moment[5]. Trebuie să remarcăm precauția cu care Husserl păstrează termenul de *Ursprug* („origine“): încă din primele pagini ale lui *Ideen* I, el are grijă să noteze: „Nu vorbim aici în termeni de istorie. Cuvântul « origine » nu ne obligă, nici nu ne permite să ne gândim la vreo geneză înțeleasă în sensul cauzalității psihologice sau în sensul unei dezvoltări istorice“[6].

Conceptul de *Ursprung* (origine) nu poate reapărea decât într-o altă etapă a gândirii, într-o etapă propriu-zis transcendentală, unde ea nu mai înseamnă geneză istorico-cauzală, ci fundament[7].

---

[4] Vezi *Cercetări logice*, VI (a doua parte).

[5] *Ideen* I, p. 8.

[6] *Ideen* I, p. 7, nota 1.

[7] Vezi cele două utilizări ale lui *Ursprung* (origine) în *Ideen* I, § 56, p. 108 și § 122, p. 253.

„Logicismul" din *Cercetări logice* (*Logische Untersuchungen*) și „reducția eidetică" din *Ideen* marchează victoria definitivă asupra unei anumite intruziuni a istoriei în filozofie. Putem fi siguri că istoria spiritului, despre care va fi vorba mai târziu, nu va fi niciodată o geneză a sensului ce pornește de la ceva lipsit de sens, o evoluție în stil spencerian. *Dezvoltarea ideii*, care presupune istoria, va fi cu totul altceva decât *geneză a conceptului*.

2. Problematica propriu-zis transcendentală a fenomenologiei nu conține o preocupare evidentă pentru istorie; mai mult, ea pare să o înlăture cu totul prin operațiunea prealabilă a „reducției transcendentale".

Să spunem câteva cuvinte pentru a situa reducția transcendentală în problematica de ansamblu a fenomenologiei: prin ea, conștiința se detașează de o naivitate prealabilă pe care Husserl o numește „atitudine naturală" și care constă în credința spontană că lumea care ne înconjoară este pur și simplu *dată*; corectând această naivitate, conștiința descoperă că ea este *donatoare*, donatoare de sens (*Sinngebende*)[8]. Reducția nu exclude prezența lumii; ea nu îndepărtează nimic; ea nu suspendă nici măcar primatul intuiției în orice cunoștință; în urma ei, conștiința continuă să *vadă*, dar fără să se încredințeze acestei vederi, fără să se piardă în ea; însuși faptul de a vedea apare ca o operațiune, ca un rezultat (*Vollzug*, *Leistung*)[9], Husserl numind-o o dată chiar creație[10]. Dacă am realiza că intenționalitatea care culminează în faptul de a vedea este chiar o vedere creatoare, l-am înțelege pe Husserl, am fi fenomenologi în sens transcendental[11].

---

[8] *Ideen* I, § 55.

[9] Despre *Vollzug*, vezi *Ideen* I, § 122; despre *Leistung*, vezi mai departe.

[10] „Spontaneitatea a ceea ce am putea numi începutul creator...", *Ideen*, § 122.

[11] „Despre intuiția donatoare originară", *Ideen* I, p. 36, p. 242.

Nu putem insista aici asupra dificultăților de interpretare pe care le ridică această temă centrală a fenomenologiei; să spunem numai că atitudinea naturală nu este înțeleasă decât atunci când este redusă și că reducția nu este posibilă decât în momentul în care *constituirea* oricărui sens și a oricărui existent este demarată în mod efectiv. Deci nu putem spune *mai întâi* ce este atitudinea naturală, *apoi* ce este reducția sa și, *în cele din urmă*, ce este constituirea: aceste trei aspecte ale problematicii fenomenologice ar trebui înțelese împreună.

Or, ceea ce ne interesează aici este faptul că în perioada lui *Ideen*, Husserl enumeră printre disciplinele atitudinii naturale nu numai științele naturii, ci și științele spiritului (*Geisteswissenschaften*): istoria, știința civilizației, disciplinele sociologice de orice fel sunt „mundane"[12]; în limbajul husserlian, spiritul ca realitate socială este o „transcendență", adică un *ob-iect* (*Gegenstand*) în care conștiința pură se depășește; spiritul se află „în afară", ca și natura, care reprezintă primul său nivel, ca și corpul, în care conștiința se obiectivează, ca și sufletul, înțeles ca realitate psihică individuală. Mundaneitatea spiritului trimite la faptul că el se găsește printre obiectele unei conștiințe-subiect și că el trebuie constituit în fața conștiinței, „în" conștiință, ca un corelat al anumitor acte fundamentale care instituie spiritul în lume, în istorie și în societăți. În acest sens spunem că „științele spiritului" trebuie supuse, înainte de toate, reducției[13]: în loc să ne pierdem în dimensiunea istorică și cea socială ca în ceva absolut, suspendăm credința în existența (*Dasein*) spiritului ca și în cea a lucrurilor; știm deja că spiritul societăților istorice nu este decât *pentru* și chiar *prin* conștiința absolută care îl constituie[14]. După părerea noastră, aici se află sursa tuturor dificultăților ulterioare: cum să înțelegem faptul că,

[12] *Ideen*, p. 8.
[13] *Ibid.*, p. 108.
[14] *Ideen* I, p. 142.

pe de o parte, omul istoric este constituit într-o conștiință absolută și că, pe de altă parte, *sensul* pe care îl dezvoltă istoria îl înglobează pe omul fenomenolog care operează această conștiință? Se prefigurează astfel, se pare, o dialectică dificilă între înglobant și înglobat, între *ego*-ul transcendental și *sensul* care unifică istoria.

Fără să mai anticipăm asupra acestei dificultăți, să spunem că proiectul de a constitui omul (adică sufletul psihofiziologic, persoana psihosocială și spiritul ca realitate istorică) a fost întreprins efectiv de Husserl în *Ideen* II, un text încă inedit. Acest text fundamental, pe care am putut să-l citim la *Arhivele Husserl* din Louvain, conține, în partea a doua, o analiză amplă a operațiunilor conștiinței prin care corpul este conceput ca un organism viu, apoi ca o expresie și un mod de acțiune al celuilalt, prin care, în cele din urmă, se constituie legăturile sociale dintre persoane.

Nu există, prin urmare, nici o privilegiere a istoriei în *Ideen* I și II. Dimpotrivă, omul istoric reprezintă un moment, un grad al mundaneității, un „strat" al lumii constituite: în acest sens, el este „inclus", ca orice „transcendență", în conștiința absolută.

3. Este adevărat că istoria, înlăturată de două ori, ca geneză explicativă și ca realitate ce ține de istoric și sociolog, ar putea apărea într-un mod mai subtil în chiar centrul conștiinței transcendentale „în" care se constituie natura și istoria. Această conștiință este totuși una *temporală*. Ea este o viață care durează. Numai într-o „multiplicitate" (*Mannigfaltigkeit*) de schițări *succesive* se poate constitui sensul ca unitate de legătură a acestei succesiuni. Albastrul mării, expresia unui chip, sensul tehnic al ustensilei, sensul estetic al operei de artă, sensul juridic al unei instituții etc. se formează treptat, prin tușe convergente, în *timp*. Timpul, de exemplu, este dimensiunea manifestă a celei mai primordiale dintre toate conștiințele, conștiința lucrului, cea care „dă" primul strat

al existenței mundane. Perceptibilitatea lucrurilor încă necunoscute reprezintă posibilitatea ca, într-un timp infinit, să apară noi aspecte care vor confirma sau vor infirma sensul incipient, care vor motiva un nou sens[15]. Conștiința absolută este deci temporală, în funcție de triplul orizont de memorie, de așteptare și de co-prezență instantanee.

Reducția timpului cosmic dezvăluie timpul fenomenologic, care este forma unificatoare a tuturor trăirilor. Este adevărat că acest timp e la rândul său o „enigmă", în măsura în care absolutul eului transcendental nu este, totuși, decât un absolut dintr-un anumit punct de vedere (prin raportare la transcendențe) și reclamă o proto-constituire foarte dificilă[16]. Nu are rost să detaliem aici dificultățile radicale pe care le ridică constituirea primordială a *conștiinței fenomenologice a timpului*, căreia Husserl i-a dat o primă formulare încă din 1905 în *Zeitbewusstsein**. Acestea mai degrabă ne vor îndepărta de problema noastră: într-adevăr, acest mod primordial de legătură dintre o trăire a conștiinței și alta, această proto-sinteză este un *timp*, dar nu încă o *istorie*; istoria este în afară, iar timpul e conștiința însăși; dacă afirmăm că timpul este constituit, nu o facem în sensul în care ceva exterior este constituit; el este proto-constituit, în sensul că orice depășire a unei conștiințe într-un obiect transcendent care unifică schițele, aspectele lucrului transcendental, presupune faptul că fiecare conștiință prezentă se transcende într-un mod imanent, se depășește *temporal* într-o altă conștiință; astfel, ea devine trecutul imediat al unui nou prezent pentru

---

[15] Referitor la acest lucru, vezi *Ideen* I, pp. 74 sq., pp. 202 sq. și a doua *Meditație carteziană*.

[16] *Ideen* I, p. 163 și mai ales a patra *Meditație carteziană*.

* Ricœur se referă aici la o lucrare a lui Husserl care va fi inclusă în volumul X al operelor complete *Husserliana* (Martinus Nijhoff, Haga) intitulată *Despre fenomenologia conștiinței interne a timpului*, 1893/1917.

care există și un viitor iminent. Timpul *transcendental* constituant și, în plus, proto-constituit, nu este istoria *transcendentă*: aceasta nu este decât corelatul unei conștiințe care o elaborează pornind de la înțelegerea urmelor și a documentelor, prin înțelegerea celuilalt prin intermediul acestor documente, prin elaborarea sensului unei comunități care se dezvoltă în timpul cosmic (al astrelor, ceasurilor, calendarelor). În această privință, timpul fenomenologic este absolutul în care natura, oamenii, culturile, *istoria* se constituie ca *obiecte*.

Nu este totuși lipsit de interes faptul că această conștiință ultimă este, la rândul ei, temporală; dacă istoria făcută de istorici este redusă și constituită, o altă istorie, mai aproape de conștiința donatoare și activă, se va putea, probabil, forma: în acest sens, fenomenologia transcendentală stabilește, prin tema timpului fenomenologic, un punct de reper în direcția unei filozofii a istoriei.

4. Trebuie să mai remarcăm încă o problemă care pune în lumină distanța dintre problematica fenomenologică și cea a unei posibile filozofii a istoriei. Odată cu timpul fenomenologic apare și un *ego* transcendental: eul nu este doar un eu mundan, dat ca obiect psihologic, deci ca ceva ce trebuie redus și constituit; există un eu care trăiește în orice conștiință constituantă: despre acest lucru nu putem spune nimic, decât că „printr-o" asemenea vizare el trăiește o lume (lucru, om, operă de artă etc.)[17]. *El* este *cel care* percepe, imaginează, simte, vrea etc. Eul [*le Je*] *cogito*-ului nu poate deveni obiect de cercetare, nu poate fi „tematizat"; nu putem surprinde decât „modalitățile sale de a se raporta la..."[18]: de exemplu, cum este „atent la...", cum întrerupe sau menține pasiv o percepție, cum avansează activ adăugând un act altuia.

[17] *Ideen* I, p. 109.
[18] *Ideen* I, p. 160.

Prin urmare, mai există o fenomenologie a *modalităților ego*-ului în lipsa unui *quid* al eului. Acestei fenomenologii „îndreptată spre aspectul de subiect" al *cogito*-ului îi aparține afirmația că *ego*-ul diferă numeric cu *fiecare* flux al conștiinței. Există deci o axiomă a elementelor indiscernabile care instituie o pluralitate de *ego*-uri care nu este pluralitatea mundană, constituită a conștiințelor psihologice[19].

Oare această pluralitate a conștiințelor reprezintă o ocazie propice pentru o istorie? În ultimă instanță, răspunsul este afirmativ, întrucât sensul unificator al unei istorii umane ar avea drept câmp de dezvoltare pluralitatea conștiințelor. Dar trebuie să vedem câte dificultăți legate de noțiunea de istorie întâlnește în prealabil fenomenologia: tot așa cum timpul *ego*-ului nu este unica istorie a oamenilor, ci timpul *fiecărui ego*, nici pluralitatea *ego*-urilor nu este istoria. Mai rămân încă două dificultăți.

Mai întâi, pluralitatea *ego*-urilor pare absolută: cum să faci o istorie cu *niște* conștiințe? Vom vedea că soluția acestei dificultăți o reprezintă filozofia *ideii* din perioada lui *Krisis*.

Dar dacă, la rigoare, putem înțelege faptul că pluralul conștiințelor și singularul istoriei pot deveni corelative prin mijlocirea unei *sarcini* comune, a doua dificultate pare mai greu de depășit: „în" care conștiință este stabilită pluralitatea conștiințelor? Pluralitatea care caracterizează eventual un sens unificator, o sarcină istorică, nu poate fi survolată, astfel încât eu, tu, noi și ceilalți să apărem interșanjabili într-o totalitate; ar însemna să facem din această totalitate un absolut care ar detrona *ego*-ul. Acest obstacol în calea realizării unei filozofii a istoriei apare în mod clar la lectura celei de-a cincea *Meditații carteziene*. Vom reveni asupra ei la finalul acestui studiu, după ce vom fi înțeles mai bine natura istoriei.

---

[19] *Ideen* I, p. 165 și p. 167.

2. *Perspective asupra teleologiei istoriei și rațiunii*

După cum am spus, istoria pătrunde în preocupările filozofului cel mai dezinteresat de istorie și cel mai apolitic prin intermediul *conștiinței crizei*. O criză a culturii este asemănătoare unei mari îndoieli la scara istoriei. Desigur, ea nu are funcția unei îndoieli metodice, decât dacă este reluată la nivelul conștiinței fiecăruia, în calitate de interogație filozofică. Dar, astfel transformată într-o întrebare pe care mi-o pun *eu*, conștiința crizei rămâne în *interiorul* istoriei; este o întrebare *cu privire* la istorie și *în cadrul* istoriei: încotro se îndreaptă omul? Cu alte cuvinte: care este sensul și scopul nostru, al celor care constituim umanitatea?

Întrebarea primă a filozofiei istoriei trece deci de la criză la idee, de la îndoială la sens. Conștiința crizei îndeamnă la reafirmarea unei sarcini care, structural, este o sarcină universală, o sarcină care dezvoltă o istorie.

Istoria, la rândul ei, nu se pretează la o reflecție filozofică decât prin intermediul *teleologiei* sale: ea este determinată de o structură rațională care pretinde o istorie. Nu există o reflecție directă asupra istoriei ca flux al *evenimentelor*, ci doar una indirectă, ca *advenire* a unui sens. Prin acest fapt, ea este o funcție a rațiunii, modul său specific de realizare.

Încă din primele rânduri ale conferinței sale de la Viena, este stabilit punctul de vedere: filozofia istoriei și teleologia sunt sinonime: „vrem să încercăm (...) (să-i acordăm) întreaga importanță ideii de umanitate europeană, cercetată din punctul de vedere al filozofiei istoriei sau în sens teleologic. Prezentând totodată funcția esențială care poate fi asumată de filozofie și de științele noastre ca ramificații ale sale, încercăm de asemenea să supunem criza europeană unei noi analize". (Vom reveni mai târziu asupra celor două convingeri care derivă implicit: în Europa, omul are un „sens teleologic",

o „idee", iar această „idee" este filozofia însăși ca totalitate a cunoașterii și ca perspectivă infinită a științelor).

Partea de început din *Krisis* I leagă încă și mai strâns istoria de filozofie prin intermediul „sensului teleologic": „Această lucrare (...) încearcă să întemeieze necesitatea inevitabilă a transformării filozofiei în fenomenologie transcendentală, pe baza unei prize de conștiință (*Besinnung*) teleologico-istorică aplicată originilor (*Ursprünge*) situației critice în care ne aflăm pe planul științelor și al filozofiei. Prin urmare, această lucrare constituie o introducere de sine stătătoare în fenomenologia transcendentală".

Astfel, istoria este atât de puțin o anexă a filozofiei, încât ea devine o cale privilegiată de acces la problematica sa. Dacă istoria nu este înțeleasă decât prin ideea care se realizează în ea, în schimb, cursul istoriei poate deveni pentru filozof elementul revelator original al temelor transcendentale, dacă e adevărat că tocmai aceste teme sunt cele care îi conferă istoriei calitatea sa propriu-zis umană.

Dar înainte de a aprofunda problemele metodologice pe care le ridică conceptul de teleologie istorică și de folosirea acestei teleologii ca o „introducere de sine stătătoare în filozofia transcendentală", este util să schițăm felul în care metoda este aplicată; în această privință, textul revizuit al conferinței de la Viena este mai lămuritor decât *Krisis* II care, din cauza caracterului său fragmentat, nu lasă să se întrevadă articulațiile esențiale; *Krisis* II este, în fond, o istorie a filozofiei, de la Galilei la Kant. Perspectivele de ansamblu asupra spiritului european și asupra relațiilor dintre filozofia istoriei și filozofia reflexivă de tip transcendental sunt destul de rare, deși de o claritate remarcabilă (în special paragrafele 6, 7 și mai ales 15; dar vom reveni asupra acestui lucru).

Numai Europa are o „teleologie imanentă", un „sens". În timp ce India, China au doar o formă sociologico-empirică, Europa are unitatea unei figuri spirituale; ea nu este un

spațiu geografic, ci o legătură spirituală, care este vizarea „unei vieți, a unei acțiuni, a unei creații de ordin spiritual". Remarcăm imediat supraevaluarea de care beneficiază noțiunea de spirit (*Geist*): el nu mai este redus de partea naturii, ci păstrat de partea conștiinței constituante, în măsura în care legătura dintre oameni nu este o simplă formă sociologică, ci un „sens teleologic".

Această afirmație că numai Europa are o *Idee* pare mai puțin surprinzătoare dacă o completăm cu alte două perspective. Mai întâi, trebuie să spunem că, la modul absolut, toată umanitatea are un sens; separarea geografică și culturală a Europei de restul umanității (*Menschenheit*) nu s-a produs decât descoperind sensul omului (*Menschentum*): în această separare stă tocmai universalitatea sa. Pe de altă parte, singura Idee care poate sta ca Idee valabilă pentru toți este filozofia. Filozofia este „entelehia înnăscută" a Europei, „proto-fenomenul" culturii sale. Cu alte cuvinte, a fi european e mai puțin un renume care individualizează, cât o responsabilitate care îi leagă pe toți. Trebuie să înțelegem bine acest termen de filozofie. Înțeleasă ca sens al omului european, ea nu este un sistem, o școală sau o operă anume, ci o Idee, în sensul kantian al cuvântului: o sarcină. Ideea filozofiei, aceasta este teleologia istoriei. De aceea, filozofia istoriei este în ultimă instanță istoria filozofiei, la rândul său indiscernabilă de priza de conștiință a filozofiei.

Dar ce este filozofia ca Idee, ca sarcină? Care este legătura sa cu ansamblul civilizației?

Desemnarea filozofiei ca idee înseamnă a sublinia de la bun început cele două caracteristici ale sale: totalitatea și infinitatea. Husserl o mai numește și *telos*, un scop vizat: ea este *telos*-ul științei despre totalitatea existenței. Ideea filozofiei, urmărind desăvârșirea științei despre întregul existenței, nu poate fi decât „o formă normativă situată la infinit", un pol „la infinit". Fiecare realizare istorică a filozofiei are ca orizont ideea inaccesibilă.

Ideea comportă o istorie, un proces fără sfârșit, tocmai prin infinitatea ei. Înaintea și în afara filozofiei, omul are un caracter istoric, dar nu are încă decât sarcini finite, limitate, fără perspectivă, determinate de interese minore, stabilite de tradiție. În secolul al VI-lea, în Grecia, a apărut „omul sarcinilor infinite"; ideea filozofiei a fost susținută de câțiva indivizi răzleți, de câteva grupuri care au distrus imediat calmul mărginit al „omului sarcinilor finite". Saltul care s-a petrecut a fost de la voința de a trăi la uimire, de la opinie la știință. Îndoiala apare în sânul tradiției; se pune problema adevărului; se pretinde universalul; o „comunitate pur interioară" se formează în jurul sarcinii cunoașterii; această comunitate care filozofează trece dincolo de ea prin cultură și educație și transformă, încetul cu încetul, sensul civilizației.

Astfel vede Husserl istoria Occidentului, antrenată de funcția filozofică, înțeleasă ca reflecție liberă, universală, care cuprinde toate idealurile teoretice și practice și idealul totalității idealurilor, pe scurt, întregul infinit al tuturor normelor. Ea este „funcția arhontică": „Filozofia universală și toate științele particulare reprezintă, fără îndoială, un aspect parțial al culturii europene: dar întreaga mea interpretare presupune faptul că această parte exercită, ca să spunem așa, rolul de principiu; de funcționarea sa normală depinde adevărata sănătate spirituală a Europei".

Dacă astfel este umanitatea europeană – semnificativă prin ideea de filozofie – criza Europei nu poate fi decât o rătăcire metodologică, care afectează cunoașterea, nu în realizările sale parțiale, ci în intenția sa centrală: nu există o criză a fizicii, a matematicii etc., ci o criză a însuși proiectului cunoașterii, a ideii directoare care constituie „caracterul științific" (*Wissenschaftlichkeit*)[20] științei. Această criză este *obiectivismul*, reducerea sarcinii infinite a cunoașterii la

[20] *Krisis* I, § 2 etc.

cunoașterea fizico-matematică, care a fost împlinirea sa cea mai reușită.

Vom reveni în curând asupra semnificației acestei crize, atunci când vom urma drumul invers al reflecției, întoarcerea istoriei filozofiei la filozofie, și când fenomenologia se va dovedi a fi *catharsis* pentru omul bolnav.

Datorită acestui rezumat al interpretării husserliene a istoriei Occidentului, suntem în măsură să examinăm problemele metodologice care decurg de aici.

În mod evident, punctul critic îl constituie raportul dintre gândirea filozofică și interpretarea istoriei: cum să recunoaștem această teleologie istorică? Prin observarea directă a istoriei? Dar va accepta oare istoricul de profesie să citească întreaga istorie a Occidentului ca advenire a filozofiei? Dacă filozoful este cel care îi sugerează istoricului cuvântul-cheie, la ce bun acest ocol prin istorie și de ce n-am lua-o pe drumul scurt al reflecției?

În conferința de la Viena nu găsim decât câteva aluzii la această problemă care dictează în mod clar ritmul filozofiei din *Krisis*. În schimb, câteva paragrafe din *Krisis* atacă direct acest aspect metodic esențial[21].

Pe de o parte, este evident că presentimentul filozofic este cel care ne permite să înțelegem istoria ca advenire a unui sens, ca o dezvoltare (*Entwickelung*) în direcția unui pol etern, să trecem, prin urmare, de la tipologia socială la Ideea de om – mai ales pentru a scăpa din capcana unei zoologii a popoarelor. „Acest presentiment ne servește de ghid intențional pentru a identifica în istoria Europei o înlănțuire de cea mai mare importanță: urmându-l pas cu pas, ridicăm presentimentul la rangul unei certitudini confirmate. Presentimentul este detectorul afectiv în toate tipurile de descoperiri".

[21] În special § 7, § 9 (sfârșitul), § 15 și câteva inedite despre *Geschischtsphilosophie* (filozofia istoriei).

Paragraful 15 din *Krisis*, intitulat *Cugetări asupra metodei considerațiilor noastre istorice*, subliniază încă mai temeinic diferența dintre această metodă și cea a istoriei din accepția istoricilor: căutarea unei teleologii este inseparabilă de proiectul de „autoexplicitare". Istoria este un moment al înțelegerii de sine, în măsura în care participăm la această istorie: „Încercăm să scoatem în evidență *unitatea* care domină toate pozițiile istorice teleologice, opoziția și coeziunea transformărilor lor; cu ajutorul unei critici constante, care nu reține decât înlănțuirea de ansamblu a istoriei, precum coerența unei persoane, încercăm, în cele din urmă, să sesizăm sarcina istorică pe care numai noi o putem recunoaște ca sarcină proprie. Sesizarea nu pleacă din exterior, de la fapt: ca și cum devenirea temporală, în care devenim noi înșine, n-ar fi decât o simplă succesiune cauzală exterioară; sesizarea pornește din *interior*. Noi, care nu numai că avem o moștenire spirituală, dar suntem, pe de-a-ntregul, și existențe în devenire, după spiritul istoric (*historisch-geistig Gewordene*), doar ca atare, în această calitate, avem o sarcină care ne aparține cu adevărat"[22]. Pentru că istoria este istoria *noastră*, sensul istoriei este sensul nostru: „Acest gen de clarificare a istoriei prin care ne întoarcem să interogăm întemeierea originară (*die Urstiftung*) a scopurilor care susțin înlănțuirea generațiilor ce vor urma (...), această clarificare nu reprezintă, după părerea noastră, decât o veritabilă priză de conștiință a filozofului asupra *scopului autentic al voinței sale*, asupra a ceea ce este voință în interiorul său, *a ceea ce provine din* voință și *ca voință* a strămoșilor săi spirituali"[23].

Dar se va obiecta că aceste texte demonstrează că istoria spiritului nu are nici o autonomie și că depinde de înțelegerea de sine. Ele nu demonstrează că înțelegerea de sine trebuie să treacă prin istoria spiritului.

---

[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*

Aici se află noutatea gândirii lui Husserl: caracteristicile fundamentale ale Ideii de filozofie nu se citesc decât *asupra* istoriei; istoria nu este nici un ocol fictiv, nici unul zadarnic: pentru că rațiunea ca sarcină infinită implică o istorie, o realizare progresivă, istoria este, la rândul ei, mediul revelator privilegiat al unui sens supra-istoric. Doar descoperind o origine (*Ursprung*), o întemeiere originară (*Urstiftung*), care să fie și un proiect situat în orizontul viitorului, o întemeiere finală (*Endstiftung*), eu pot afla cine sunt. Acest caracter istoric al înțelegerii de sine este evident atunci când o asociem cu lupta împotriva prejudecății: Descartes susținea că evidența reprezintă o victorie asupra prejudecății; or, prejudecata are întotdeauna o semnificație istorică; înainte de a fi doar naivă, ea este ancestrală; ea are natura „lucrului sedimentat"[24]: tot ce „este de la sine înțeles" (*Selbstverständlichkeit*) reprezintă „terenul (*Boden*) oricărei acțiuni individuale și anistorice"[25]. În schimb, nu putem să ne eliberăm de o istorie uitată, sedimentată, decât restabilind legătura cu sensul „ascuns" (*verborgene*) sub „sedimentări", punându-l din nou ca prezent, prezentificându-l (*vergegenwärtigen*). Astfel, printr-un singur gest aprehendăm unitatea teleologică a istoriei și profunzimea interiorității. Nu avem acces la noi-înșine decât înțelegând din nou intenția strămoșilor, lucru pe care nu-l putem face decât tratând-o ca sens actual al vieții noastre. Husserl numește acest proces deopotrivă reflexiv și istoric *Selbstbesinnung* (pe care îl traducem cu priză de conștiință și pe care autorul îl comentează prin expresiile: *historische Rückbesinnung* [priză-regresivă-de-conștiință istorică][26] sau *historiche und kritische Rückbesinnung* [priză-regresivă-de-conștiință istorică și critică][27]).

---

[24] *Krisis* II, § 15.
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*, § 7.

Pe scurt, numai istoria restituie sarcinii subiective de a filozofa amploarea infinității și a totalității; fiecare filozof propune o interpretare proprie, o cheie a filozofiei sale; „dar când vom fi interogați, printr-o cercetare istorică, oricât de exactă s-ar dori, cu privire la aceste « interpretări particulare » (totuși noi o vom face pentru un întreg șir de filozofi), nu vom ști mai mult despre *vizarea deliberată* ultimă care, în mijlocul tuturor acestor filozofi, se găsea în unitatea ascunsă a interiorității lor intenționale și care, ea singură, constituie unitatea istoriei. Această intenție apare numai în calitate de întemeiere finală (*in der Endstiftung*): numai plecând de la ea, putem descoperi sensul unic al tuturor filozofiilor și filozofilor; doar pornind de la ea, putem atinge această perspectivă prin care îi înțelegem pe gânditorii din trecut așa cum nici ei nu ar fi putut să se înțeleagă vreodată". Prin urmare, nu folosește la nimic să citezi niște texte răzlețe și să le interpretezi pe bucăți: sensul unui filozof nu apare decât printr-o „viziune critică de ansamblu" (§ 15) care descoperă intenția sa absolut personală prin raportare la intenția absolută a Ideii de filozofie.

Analizele istorice au provocat la Husserl, în ultima decadă a vieții sale, o transformare profundă a sensului însuși al filozofiei. Apariția unor expresii noi ca *Selbstbesinnung*, *Menschentum* este deja un indiciu important al acestei evoluții a înseși filozofiei reflexive.

Pentru a rezuma într-un singur cuvânt toate noile achiziții ale gândirii husserliene rezultate în urma impactului cu o reflecție istorică, am putea spune, reluând opoziția kantiană dintre rațiune și intelect, că fenomenologia s-a transformat într-o filozofie a *rațiunii dinamice*. (Această apropiere de Kant poate fi urmărită și mai departe, chiar pe terenul filozofiei istoriei). Kant subliniase deja disproporția dintre intelect ca lege*

* „Intelectul pur este deci, în categorii, legea unității sintetice a tuturor fenomenelor și prin aceasta el face posibilă, în primul rând

realizabilă a fenomenelor şi raţiune ca exigenţă *nerealizabilă* de totalizare, de însumare a condiţionatului în necondiţionat; această exigenţă, prezentă în toate Ideile transcendentale, producea, după cum ştim, *iluziile* metafizice ale psihologiei raţionale, ale cosmologiei raţionale şi ale teologiei raţionale; dar ea supravieţuia descoperirii iluziei sub formă de principii regulative. Însă Kant, reluând expresia platoniciană de Idee, era conştient că rămâne fidel spiritului filozofului grec, pentru care Ideea era laolaltă principiu de inteligibilitate (ca Idee matematică şi cosmologică) şi principiu de exigibilitate şi de acţiune (ca Idec etică: dreptatea, virtutea etc). Raţiunea reprezintă întotdeauna o exigenţă de ordin absolut şi, în această calitate, ea se constituie ca etică a gândirii speculative şi cu inteligibilitate a eticii.

Husserl redescoperă şi continuă acest filon platonician şi kantian, atunci când reuneşte sub termenul de *raţiune* cele patru sau cinci caracteristici pe care le-am prezentat într-o ordine aleatorie pe parcursul analizei anterioare:

1. Raţiunea este mai mult decât o critică a cunoaşterii: ea este sarcina de a unifica toate activităţile esenţiale: cele speculative, etice, estetice etc. Ea acoperă tot domeniul culturii, acesta fiind proiectul său indiviz*. În *Ideen* I, raţiunea avea un sens mult mai speculativ şi se raporta la problema *realităţii*: ea afirma validitatea universală a lui a vedea, a intuiţiei originare, în întemeierea evidenţei (despre acest lucru, a se vedea partea a patra din *Ideen* I, intitulată *Raţiune şi realitate*.) În acest sens, raţiunea pretinsese deja o finalizare, o completare, cea a oricărei vizări într-o viziune.

În *Krisis*, raţiunea capătă, prin caracterul său absolut, un accent „existenţial": ea acoperă „problemele sensului şi

---

şi originar, experienţa în ce priveşte forma ei" (Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, 1994, p. 176) [*n. tr.*].

* Indiviz, ~ă: 1) (despre bunuri) care nu se poate împărţi; 2) (despre persoane) care posedă o proprietate în indiviziune (DEX) [*n. tr.*].

nonsensului ale întregii existențe umane"[28]; ea privește posibilitatea omului „de a-și acorda un aspect rațional sieși și lumii sale înconjurătoare, în măsura în care hotărăște liber în comportamentul său în privința mediului său uman și extra-uman, în măsura în care este liber în posibilitățile sale"[29]. Paragraful 3 subliniază caracterul „absolut", „etern", „supra-temporal", „necondiționat" al acestor Idei și Idealuri care pun capăt problemelor rațiunii; dar aceste caracteristici constituie tocmai demnitatea existenței omului, dincolo de orice definiție pur speculativă. Rațiunea este chiar esența sensului omului (*Menschentum*), în măsura în care sensul omului este legat de cel al lumii[30].

2. Rațiunea este înțeleasă *dinamic* ca o „devenire rațională"; ea este „revenirea rațiunii la sine". Un important text inedit din această perioadă are ca motto această frază (care îi dă și titlul): „Filozofia, ca priză de conștiință a umanității, ca mișcare de realizare a rațiunii prin grade de dezvoltare, pretinde, ca funcție a sa, ca această priză de conștiință să se împlinească, la rândul ei, gradual". Același text vorbește despre „*ratio* în mișcarea sa continuă de elucidare de sine". Doar în acest fel istoria este posibilă, dar posibilă numai ca realizare a rațiunii. Ea nu este o evoluție, ceea ce ar echivala cu o derivare a sensului din nonsens, nici o pură întâmplare, ceea ce s-ar reduce la o succesiune absurdă de nonsensuri; ea este o durată permanentă în mișcare, autorealizarea temporală a unei identități de sens eternă și infinită.

3. Rațiunea are un accent *etic* care se exprimă prin termenul uzual de *responsabilitate*: „Rațiunea, se spune în textul inedit amintit mai sus, are ca scop priza de conștiință absolut responsabilă a omului independent"; și încă: „rațiunea este voința-de-a-fi-rațional".

---

[28] *Ibid.*, § 2.
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*, § 5.

4. O sarcină cu caracter etic presupune un *timp* cu un caracter *dramatic*: conștiința crizei ne asigură că ideea infinită poate fi ascunsă, uitată și poate chiar coruptă. Întreaga istorie a filozofiei, vom vedea, este un *conflict* între înțelegerea sarcinii ca ceva infinit și reducția sa naturalistă, sau, cum va spune în *Krisis*, între transcendentalism și obiectivism. Disproporția dintre Ideea filozofiei și posibilitățile efective ale unei cunoașteri mundane individuale sau comune conduce la o posibilă trădare a omului. Drama se naște din faptul că orice realizare a sarcinii conține și primejdia pierderii sarcinii înseși. De aceea, orice reușită este ambiguă: Galilei va fi dovada esențială a acestei victorii-înfrângere – Galilei: cel care, *descoperind* Natura ca pe o matematică vie[31], a *ascuns* Ideea. Această ambiguitate și acest pericol, înscrise în chiar teleologia istoriei, amintesc de puterea iluziei care, potrivit lui Kant, ține de însăși vocația rațiunii. În afară de faptul că pentru Husserl iluzia este pozitivismul și nu metafizica, tot el a știut să dea sensul de dramă a istoriei conflictului dintre vizarea nerealizabilă și actul realizat din interiorul sarcinii umane. Pe această cale, Husserl s-ar apropia mai degrabă de meditațiile care deschid *Filozofia* lui Jaspers asupra disproporției dintre căutarea ființei absolute și caracterul limitat al existenței noastre. Și aici, pericolul limitării noastre este cunoașterea obiectivă.

5. Toate aceste categorii ale rațiunii: infinitatea sarcinii, mișcarea de realizare a rațiunii, responsabilitatea voinței, pericolul istoriei, ating punctul culminant în noul concept de *om*. Nu „eu, omul"[32] pe care reducția fenomenologică îl trata ca realitate mundană, constituită prin intermediul percepției, al simpatiei, povestirii istorice, inducției sociologice, ci *omul ca un corelat al ideilor sale infinite*: „omul sarcinilor infinite", se spune în conferința de la Viena. Textul inedit citat

[31] *Krisis* II, § 9.
[32] *Ideen* I, § 33, § 49, § 53.

mai sus conține această observație: „Filozofia ca funcție de umanizare a omului (...), ca existență umană în forma sa finală, care este în același timp forma inițială de unde provine umanitatea (...)". Și încă: „Rațiunea este trăsătura caracteristică omului (...)". Mai departe: „Această rațiune constituie umanitatea sa (...), rațiunea desemnează acel ceva spre care omul, în calitatea sa de om, tinde în adâncul ființei sale celei mai intime, singurul lucru care poate să îl mulțumească, să-l facă « fericit »".

Tot paragraful 6 din *Krisis* I este consacrat acestei identificări a omului european și a luptei pentru rațiune. Această sarcină rațională este cea care deosebește „*telos*-ul înnăscut al omului european" de „simpla formă antropologico-empirică" a Chinei sau a Indiei. Prin rațiune, umanitatea cuantificabilă (sau extensibilă) (*Menschenheit*) este subordonată umanității semnificante (sau comprehensive) (*Menschentum*): „Calitatea de om (*Menschentum*) este în mod esențial aceea de a fi om (*Menschsein*) în cadrul grupurilor umane (*Menschheiten*) legate prin descendență și raporturi sociale; iar dacă omul este o ființă rațională – *animal rationale* – el nu este astfel decât în măsura în care întreaga sa umanitate este o umanitate conformă cu rațiunea (*Vernunftmenshheit*), în măsura în care ea este îndreptată, fie într-un mod latent spre rațiune, fie în mod manifest spre entelehia care, odată realizată și evidentă sieși, *ghidează* de acum înainte *în mod conștient* devenirea umană. Prin urmare, Filozofia și știința vor fi *mișcarea istorică prin care se revelează rațiunea universală*, „înnăscută" umanității (*Menschentum*) ca atare"[33].

Astfel, conceptul de om îl definește în mod existențial și istoric pe cel de rațiune, în timp ce rațiunea îi conferă omului o semnificație. Omul este făcut după chipul ideilor sale, iar ideile sunt ca o paradigmă a existenței. De aceea,

[33] *Ibid.*

o criză care afectează știința în intenția, în Ideea sa sau, după cum spune Husserl, în „științificitatea" sa (*Wissenschaftlichkeit*) *este* o criză a existenței[34]: „Știința faptului creează omul faptului"[35]. „De aceea, criza filozofiei înseamnă criza științelor moderne care sunt ramurile trunchiului filozofic universal: criză mai întâi latentă, dar apoi din ce în ce mai vizibilă, care afectează omul european în capacitatea sa globală de a da un sens vieții sale culturale (*in der gesamten Sinnhaftigkeit seines Kulturellen Lebens*), în întreaga sa « existență » (*Existenz*)"[36].

Astfel, Husserl anunță posibilitatea ca printr-o filozofie a rațiunii în istorie să poată fi stabilită o legătură între o filozofie critică și un proiect existențial: „Orice priză de conștiință care decurge din motive „existențiale" este *critică* în sine"[37].

Să notăm, pentru a încheia acest tur de orizont al noilor categorii ale rațiunii, modificarea de sens pe care a suferit-o conceptul de *apodicticitate*; acest concept, speculativ prin excelență, gravitează acum în jurul noii idei de om. *Ideen* I trata necesitatea judecății care particularizează o propoziție generală de ordin eidetic ca una *apodictică*[38] și o opunea simplei „opinii asertorice a unui individ"[39]. În cadrul textelor din *Krisis*, apodicticitatea este sinonimă cu desăvârșirea pretinsă de rațiune; acesta ar fi adevărul omului ca rațiune împlinită: în această condiție, ea reprezintă polul infinit al istoriei și vocația omului; textul inedit intitulat „Filozofia

---

[34] *Ibid.*, § 2.

[35] *Ibid.*

[36] *Ibid.* § 5. În același sens, paragraful 7 discută despre „contradicția existențială" a culturii contemporane, care a pierdut Ideea și care, totuși, constituie sursa sa vitală și îi opune „condiționalul existențial" al fidelității sau al trădării noastre.

[37] *Ibid.*, sfârșitul paragrafului 9, p. 135.

[38] Ed. Husserl, *Ideen* I, § 6.

[39] *Ibid.*, § 137.

ca priză de conștiință a umanității" (și care nu era destinat publicării) evocă „omul care ajunge la înțelegerea ultimă de sine: el se descoperă a fi responsabil de propria existență, se înțelege ca o existență care constă în faptul de a avea ca vocație (*Sein in Berufensein*) viața sub semnul apodicticității; această înțelegere n-ar da naștere unei științe apodictice de ordin abstract și în sensul obișnuit al cuvântului; ar fi o înțelegere care ar realiza totalitatea existenței sale concrete sub semnul libertății apodictice, ridicând această existență la nivelul unei rațiuni apodictice, al unei rațiuni pe care [omul] și-ar însuși-o de-a lungul întregii sale vieți active: această rațiune constituie umanitatea sa, așa cum am spus-o, înțelegându-se pe sine în mod rațional"[40]. Astfel, apodicticitatea încă mai exprimă constrângerea, dar o constrângere a unei sarcini totale.

Nu suntem departe de adevăr când spunem că analizele istorice ale lui Husserl nu reprezintă decât o proiecție în planul devenirii colective a unei filozofii reflexive deja realizate pe planul interiorității: înțelegând cursul istoriei ca istorie a spiritului, conștiința are acces la propriul său sens; tot așa cum reflecția furnizează „ghidul intențional" pentru descifrarea istoriei, tot astfel am putea spune că istoria furnizează „ghidul temporal" pentru a identifica în conștiință rațiunea infinită care se luptă pentru umanizarea omului.

3. *De la criza umanității europene la fenomenologia transcendentală*

Suntem acum în măsură să explicăm punctele de vedere husserliene referitoare la *criza* filozofiei și a științelor contemporane; ele constituie punctul esențial din *Krisis* II. Analiza

[40] În același sens, *Krisis* (*passim* și în special § 5 și § 7). – Filozofia istoriei împrumută conceptul său de apodicticitate de la logica formală, pe cel de entelehie de la ontologia aristotelică, iar pe cel de Idee de la kantianism.

celor câteva texte inedite citate mai sus ne permite să încadrăm această interpretare limitată la perioada contemporană.

Pentru omul european, Renașterea reprezintă un nou început; în schimb, transformarea grecească este, prin comparație cu cea de-a doua renaștere a omului modern[41], lăsată deoparte și chiar minimalizată.

Cele trei caracteristici principale ale acestei interpretări de ansamblu a spiritului modern sunt următoarele:

1. „Obiectivismul" este responsabil de *criza* omului modern: întregul proiect modern al cunoașterii îl găsim rezumat la Galilei.

2. Curentul filozofic care susține *ideea* filozofiei în fața obiectivismului este *transcendentalismul*, într-un sens larg, care urcă până la îndoiala și *cogito*-ul cartezian.

3. Dar, pentru că Descartes n-a îndrăznit să meargă până la capătul marii sale descoperiri, *sarcina de a radicaliza descoperirea carteziană și de a relua triumfător lupta împotriva obiectivismului îi revine fenomenologiei transcendentale: astfel, fenomenologia transcendentală se simte responsabilă pentru omul modern și capabilă să-l vindece.*

Această interpretare a filozofiei moderne ca o *unică* confruntare între transcendentalism și obiectivism nu lasă loc unor problematici particulare; filozofii sunt interpretați, plasați în această istorie unică, confruntați cu o singură dilemă: sau obiectul, sau *cogito*-ul. Doar unitatea problematicii filozofice permite salvarea principiului unei *teleologii* a istoriei și, în cele din urmă, a posibilității unei filozofii a istoriei. Să reluăm aceste trei puncte:

1. Originalitatea punctelor de vedere ale lui Husserl asupra „obiectivismului" rezidă în distincția fundamentală

[41] Este chiar curios faptul că, spre deosebire de textul revizuit al conferinței de la Viena, *Krisis* I nu recunoaște gândirii grecești, și în special geometriei euclidiene, meritul de a fi conceput o sarcină infinită a cunoașterii; vezi paragraful 8.

dintre ideea ştiinţei şi metodele specifice ştiinţelor: Husserl nu se gândeşte să poarte lupta pe terenul metodologiei ştiinţifice sau al „teoriei fizice". „Criza" principiilor, care preocupă savanţi ca Einstein sau de Broglie, metodologişti ca Duhem, Meyerson sau Bachelard, nu este cea avută în vedere: ea se petrece în întregime în interiorul obiectivităţii, nu-i interesează decât pe savanţi şi nu poate fi soluţionată decât prin progresul ştiinţelor. Criza care este pusă în discuţie priveşte „semnificaţia ştiinţelor pentru viaţă" (paragraful 2 este intitulat „Criza ştiinţei ca pierdere a semnificaţiei sale pentru viaţă"). Ea se petrece la nivelul Ideii, al proiectului omului. O criză a raţiunii care *este* o criză a existenţei.

Cele două cuceriri autentice ale spiritului modern – care, satisfăcând parţial dorinţa unei înţelegeri totale, au corupt în acelaşi timp Ideea filozofiei – sunt generalizarea geometriei euclidiene într-o *mathesis universalis* de tip formal şi prelucrarea matematică a naturii. Prima descoperire se situează încă în linia ştiinţei antice, dar o depăşeşte, aşa cum infinitul depăşeşte finitul, pe de o parte, elaborând o axiomatică ce circumscrie câmpul limitat al deducţiei, pe de altă parte, împingând la extrem abstracţiunea obiectului său: datorită algebrei, apoi a analizei geometrice şi, în sfârşit, datorită unei analize universale pur formale, ea se dezvoltă într-o „teorie a multiplicităţii" (*Mannigfaltigkeitslehre*) sau „logistică", după vechiul proiect de calcul universal al lui Leibniz, al cărui obiect ar fi „lucrul în general"[42]. Astfel este cucerit domeniul *exactitudinii* absolute şi în primul rând cel al „figurilor-limită" ale geometriei pure, în comparaţie cu

[42] *Krisis* II, § 8 şi § 9, pp. 118–120. Despre conceptul de „multiplicitate", vezi *Cercetări logice* I (*Logische Untersuchungen*), §§ 69–72, *Ideen* I, § 72 şi mai ales *Logica formală şi transcendentală* (*Formale und transzendentale Logik*), §§ 28–36. A se vedea în continuare J. Cavaillès, *Sur la Logique et la Théorie de la Science,* PUF, 1947, pp. 44 sq.

care orice figură percepută sau imaginată nu este decât aproximativă: acest domeniu este un ansamblu închis, structurat rațional, controlabil de știința universală.

A doua descoperire este legată de numele lui Galilei; acestuia îi sunt consacrate analizele cele mai dense și mai lungi din *Krisis* II (paragraful 9 despre Galilei are nu mai puțin de 37 de pagini). El este cel care a conceput o știință a naturii în care aceasta ar fi tratată, la rândul său, ca o „multiplicitate matematică", în aceeași calitate ca și figurile ideale. Or, motivația acestui proiect genial trebuie reconstituită în totalitate, pentru că se bazează pe un „sol sedimentat" de false evidențe care trebuie conștientizate; tocmai ele stau la baza acestui obiectivism care a generat incertitudinile noastre.

Galilei este mai întâi moștenitorul unei gândiri geometrice deja consacrate prin tradiție: distanțându-se de ea, conștiința vie nu mai observă „originea", adică operațiunile (*Leistungen*) idealizante care sustrag figurile-limită de la baza percepției din „mediul vital" (*Lebensumwelt* sau *Lebenswelt*) care funcționează ca o matrice a tuturor actelor conștiinței[43]. „Galilei trăiește în naivitatea evidenței apodictice".

A doua evidență perimată a lui Galilei este aceea că aceste calități percepute sunt pure iluzii „subiective" și că „adevărata realitate" este de ordin matematic: de aici, exigența de a trata natura în mod matematic „vine de la sine"; descoperirea, remarcabilă prin rezultatele sale, este „naivă" și „dogmatică" la nivelul presupozițiilor sale. Genial este faptul că a intenționat să transforme obstacolul care opunea calitatea măsurii și calculului, considerând orice calitate „subiectivă" drept indexul, semnul (*Bekundung*) unei cantități obiective. Dar din lipsa unei perspective autocritice, ipoteza de lucru nu este recunoscută ca o cutezanță a spiritului activ. Prin urmare,

[43] Vom reveni asupra acestor două concepte fundamentale de *Bewusstseinsleistung* (operațiune a conștiinței) și de *Lebenswelt* (mediu vital sau lume a vieții).

această „matematizare indirectă a naturii" nu putea fi verificată decât prin succesul extinderii sale, fără ca cercul anticipării ipotetice și al verificării continue să poată fi rupt vreodată: orice enigmă a inducției este înscrisă în acest cerc. Numai o reflecție radicală, care ar raporta toată fizica la o prezență prealabilă, la datul prealabil al mediului vital, ar putea scăpa din acest cerc. După cum vom vedea, numai prin intermediul ei, fenomenologia își va exercita funcția critică asupra obiectivismului.

În rândul pseudo-evidențelor, trebuie să mai adăugăm faptul că gândirea contemporană descoperă în motivația adusă de Galilei o agravare a procesului de „sedimentare" de după Galilei: algebra a condus întreaga matematică și fizică matematică la un stadiu „tehnic", în care manipularea simbolurilor, asemănătoare jocului de cărți sau de șah, exclude înțelegerea din demersurile proprii ale gândirii. Astfel, știința „se alienează" (*versäusserlicht*), iar conștiința pierde controlul „operațiunilor" sale.

Pentru toate aceste motive, care nu puteau fi clarificate în timpul lui Galilei, fondatorul fizicii matematice este un geniu ambiguu care, *descoperind* lumea ca matematică aplicată, o *eludează* ca act al conștiinței[44].

Remarcăm aici din plin stilul specific al exegezei istorice husserliene: e de la sine înțeles că cercetarea motivelor lui Galilei nu putea fi decât o retrospecție, criza actuală descoperind motivația originară (*Ursprungsmotivation*), odată cu explicarea dezordinii actuale. Nu este atât vorba de a-l înțelege psihologic pe Galilei, cât de a înțelege în mod istoric parcursul ideii care l-a însuflețit; de aceea, singurul lucru important e sensul general care reiese din opera sa și care ajunge la o formă finală de-a lungul istoriei cunoscute de această operă. Această analiză motivațională (*Motivationnanalyse*) ar putea fi numită psihanaliză rațională, așa cum

[44] *Krisis* II, § 9, p. 128.

J.-P. Sartre vorbește despre o psihanaliză existențială, istoria fiind mediul revelator specific al acestui proiect.

2. Faptul că era necesară o critică a dogmatismului naturalist putea fi sugerat de o dublă incertitudine: de ce există două logici, o *mathesis universalis* și o logică experimentală sau, dacă vrem, două matematici și două legități: pe de o parte, o matematică ideală și o legitate *a priori*; de cealaltă parte, o matematică aplicată indirect naturii și o legitate *a posteriori*?

Dar incertitudinea cea mai gravă apărea de partea psihologiei: dacă natura ar fi universal matematizabilă, ar trebui ca psihicul să fie separat de fizic – pentru că acesta din urmă nu era controlat decât făcându-se abstracție de conștiință – și, în același timp, psihicul să fie construit după modelul fizicului, întrucât metoda științelor naturii era principial universalizabilă. Dar dificultățile provocate de dualismul și naturalismul psihologic confirmau tacit faptul că ceva fusese pierdut: subiectivitatea.

Prima reflecție radicală asupra primatului conștiinței asupra tuturor obiectelor sale îi aparține lui Descartes; în această calitate, el este fondatorul *motivului transcendental*, singurul capabil să distrugă naivitatea dogmatică a naturalismului.

Semnificația primelor două *Meditații* este mai amplă decât am putea bănui vreodată și mai mare decât a prevăzut-o Descartes însuși.

Cu îndoiala sa începe orice critică imaginabilă a suficienței caracteristice evidențelor matematice, fizice, sensibile. El este primul care „traversează infernul unei ἐποχή cvasisceptice, pe care nimeni nu o mai poate evita, pentru a ajunge în orizontul luminos al unei filozofii absolut raționale și pentru a o transforma într-o construcție sistematică“[45]. Mergând până la capătul „suspendării“ universale a existenței, el a descoperit „solul apodictic“: *Ego cogito cogitata*.

[45] *Krisis* II, § 17.

Această formulă lărgită semnifică faptul că lumea, pierdută ca afirmație a unui în-sine, nu poate fi reafirmată decât ca „acest lucru pe care-l gândesc"; *cogitatum*-ul *cogito*-ului este singura existență certă din lume. Lărgind sfera *cogito*-ului invincibil în fața îndoielii la cea a cogitațiilor (*cogitata*) pe care le numește idei, Descartes stabilea implicit marele principiu al intenționalității[46] și, pe această cale, începea să raporteze orice evidență obiectivă la evidența primordială a *cogito*-ului.

Dar Descartes a fost și primul care s-a trădat pe sine. Descartes a rămas prizonierul evidențelor lui Galilei; și pentru el, adevărul fizicii este unul matematic, iar întregul proiect al îndoielii și al *cogito*-ului nu servește decât la întărirea obiectivismului; în consecință, *eul* [*le je*] din „eu gândesc" este înțeles ca o realitate psihologică care, după ce am îndepărtat natura matematică, apare ca *res cogitans*, sufletul real; în schimb, trebuie dovedit că acest suflet are „o exterioritate", că Dumnezeu este cauza ideii de Dumnezeu, că „lucrul" material este cauza ideii de lume. Descartes nu și-a dat seama că *ego*-ul „demundaneizat" prin ἐποχή nu mai este un suflet, că sufletul „apare" asemeni corpului: „El nu a descoperit că toate distincțiile de tip eu – tu, înăuntru – afară nu se « constituie » decât în *ego*-ul absolut"[47].

Această eroare, alăturată intenției de a garanta știința obiectivă, explică destinul straniu al cartezianismului, care se va afla la originea atât a raționalismului lui Malebranche, al lui Spinoza, Leibniz, Wolff, focalizat în întregime asupra cunoașterii absolute a existenței în sine, cât și a empirismului sceptic, care își obține rezultatele din interpretarea psihologistă a *cogito*-ului. Primul curent a eliminat motivul îndoielii și

[46] *Ibid.*, § 20.
[47] *Ibid.*, § 19.

„reducţia la *ego*", celălalt se înşală din plin asupra naturii subiectivităţii fondatoare şi distruge orice adevăr.

3. Poate părea ciudat că Husserl insistă mai mult asupra lui Galilei şi Descartes decât asupra lui Kant. Nu este oare Kant filozoful transcendental prin excelenţă, după propriile sale cuvinte? De ce atâtea reticenţe în elogiul adus lui Kant, la Viena şi Praga? *Krisis* explică această admiraţie temperată: interpretarea lui Kant este legată de cea a lui Hume; or, sensul *ascuns* al lui Hume este mai profund decât cel al lui Kant, pentru că Hume, dacă îl înţelegem corect, este în cele din urmă mai aproape decât Kant de îndoiala carteziană. E de la sine înţeles că Hume, luat ca atare, înseamnă „falimentarea filozofiei şi a ştiinţelor"[48]. Dar „adevăratul principiu filozofic de slăbire a obiectivismului, *ascuns* în absurditatea scepticismului lui Hume" este acela de a face posibilă, în sfârşit, radicalizarea reducţiei (ἐποχή) carteziene; atunci când Descartes schimbă sensul reducţiei (ἐποχή) în favoarea justificării obiectivismului, scepticismul lui Hume descoperă întreaga cunoaştere – preştiinţifică şi ştiinţifică – a lumii ca pe o uriaşă *enigmă*. Era nevoie de o teorie a cunoaşterii absurdă pentru a descoperi că însăşi cunoaşterea este o *enigmă*. În sfârşit, enigma lumii (*Welträtsel*) intră în „tematica" filozofică; putem la limită să ne convingem, în cele din urmă, „că viaţa conştiinţei este o viaţă productivă (*leistendes Leben*), că ea produce un sens existenţial (*Seinssinn*) legitim sau corupt; ea e deja o viaţă productivă, în calitate de conştiinţă intuitivă de nivel sensibil, şi într-o mai mare măsură în calitate de conştiinţă ştiinţifică"[49]. Pe scurt, obiectivismul în general – cel al raţionalismului matematic, cel al experienţei sensibile – este zguduit din temeliile sale milenare.

---

[48] *Ibid.*, § 23.
[49] *Ibid.*, p. 165.

Această reabilitare ultimă a lui Hume în numele „principiului său ascuns" explică toate reticențele lui Husserl față de Kant: filozofia lui Kant nu este răspunsul la întrebarea „ascunsă" în profunzimile scepticismului lui Hume, ci numai la sensul său evident; de aceea, la un nivel mai profund, el nu este adevăratul urmaș al lui Hume; el rămâne închistat în problematica raționalismului post-cartezian, de la Descartes la Wolff, care nu se mai hrănea din marea descoperire din primele două *Meditații*. De aceea, Kant nu face trimitere la *ego*, ci la forme și concepte care sunt, totuși, un moment obiectiv al subiectivității. Fără îndoială, el își merită titlul de filozof transcendental, prin faptul că reduce posibilitatea oricărei obiectivități la aceste forme: pe această cale, pentru prima dată și într-o nouă modalitate, „revenirea carteziană la subiectivitatea conștiinței se manifestă sub forma unui subiectivism transcendental"[50]. Dar consolidarea obiectivității prin această fondare subiectivă îl preocupă mai mult decât *operațiunea* însăși a subiectivității care dă lumii sens și existență: reconstrucția unei filozofii a în sinelui dincolo de filozofia fenomenului este un indiciu important al acestui lucru[51].

Prin urmare, e mai important să revenim asupra problematicii carteziene radicalizate de „veritabilul Hume", asupra „adevăratei probleme care îl însufleța pe Hume însuși"[52]. Ea merită, mai mult decât teoria kantiană, denumirea de problemă transcendentală[53].

Nu ne vom opri aici asupra trăsăturilor specifice ale acestei filozofii transcendentale: interpretarea acestui „subiectivism transcendental radical". Numai interpretarea celor două concepte solidare de „operațiune a conștiinței" și de

---

[50] *Op. cit.*, p. 170.

[51] *Krisis* III este legată de *Krisis* II printr-o reluare a criticii lui Kant.

[52] *Ibid.*, p. 171.

[53] *Ibid.*, § 26.

„mediu vital", care stabilesc sensul filozofiei ultime a lui Husserl, ar constitui ea singură o vastă problemă critică. În orice caz, *Krisis* II nu o abordează direct, ci prin intermediul filozofiei istoriei, ca pe o întrebare care se formează, ca pe o problematică care se caută și se radicalizează prin pseudo-evidențele lui Galilei, *cogito*-ul cartezian, problema lui Hume și criticismul kantian[54].

Întrucât *telos*-ul omului european coincide cu apariția acestui transcendentalism, ne vom limita la a rezuma, în câteva fraze scurte, acest „principiu transcendental".

1. Transcendentalismul este o filozofie în formă de *întrebare*; este o întrebare-regresivă (*Rückfrage*) care reduce totul la Sine ca sursă ultimă a oricărei poziții de existență și de valoare: „Această sursă se numește *eu-însumi*, înțelegând prin aceasta toată viața mea reală și posibilă de cunoaștere, pe scurt, viața mea concretă în general. Întreaga problematică transcendentală gravitează în jurul raportului *acestui* eu, al eului meu – al *ego*-ului – cu ceea ce are un loc bine stabilit și de la sine înțeles, adică *sufletul* meu; în continuare, ea se mai referă la relația acestui eu [*Je*] și a propriei vieți a conștiinței cu *lumea* de care sunt conștient și a cărei existență adevărată o recunosc în rezultatele conștiinței mele"[55]. Prin aspectul său *interogativ*, această filozofie urmărește însăși *Ideea* filozofiei.

2. „Operațiunea" (*Leistung*) conștiinței este o donare de sens și existență; pentru a atinge apogeul acestei convingeri, trebuie să ajungem până la răsturnarea definitivă a obiectivității. Enigma lumii (*Welträtsel*) ne dezvăluie operațiunea (*Leistung*) conștiinței.

3. *Ego*-ul primordial este numit viață (*Leben*); primul său act este într-adevăr preștiințific, perceptiv; orice matematizare

[54] Tema lui *Krisis* III (text inedit) este chiar *Lebenswelt* (lumea vieții).

[55] *Ibid.*, p. 173.

a naturii este o „deghizare" (*Kleidung*), secundară prin comparație cu donarea originară a unei *lumi a vieții* (*Lebenswelt*). Această regresiune la lumea vieții fondată în *ego* relativizează ea singură orice operațiune de grad superior, orice obiectivism în general.

Krisis II se oprește asupra acestor aspecte. Textul revizuit al conferinței de la Viena ne permite să plasăm acest fragment de istorie a filozofiei în cadrul perspectivelor de ansamblu reluate în *Krisis* III; nucleul acestei istorii a filozofiei îl reprezintă *catharsis*-ul spiritului modern bolnav; revenirea la *ego* este șansa omului modern. Descartes, sustrăgând îndoielii moravurile și religia, nu concepuse un asemenea proiect istoric.

Criza umanității nu pune în evidență nici o absurditate ireductibilă, nici o fatalitate de nepătruns, dovada acestui lucru fiind tocmai teleologia istoriei europene.

Cum va fi ea rezolvată? Sunt posibile două soluții: sau „alienarea progresivă" prin „ura spiritului și barbarie", sau renașterea Europei printr-o nouă înțelegere și afirmare a *sensului* istoriei care va urma. În acest loc apare responsabilitatea filozofului a cărei recunoaștere constituie fundamentul acestor dezvoltări: „Noi suntem (...) prin activitatea noastră filozofică funcționarii umanității"[56].

4. Observații critice

Aceste reflecții husserliene cu privire la sensul istoriei și funcția istoriei filozofiei au cel puțin meritul de a suscita o interogație care pune sub semnul întrebării chiar posibilitatea unei filozofii a istoriei.

Trei tipuri de întrebări ne atrag atenția:

1. Primele se referă la rolul ideilor în istorie și, în special, la rolul călăuzitor al filozofiei în istoria Occidentului.

[56] *Krisis* II, p. 93 și p. 146.

Cititorul este imediat surprins de contrastul dintre gândirea lui Husserl și cea a lui Marx. Totuși, această opoziție n-ar trebui accentuată, dacă nu reducem marxismul la caricatura sa pozitivistă. O concepție dialectică care este atentă la impactul ideilor asupra infrastructurii societăților nu poate să nu mediteze asupra originilor înseși ale uneltei umane: unealta care întruchipează tehnica își are originea în știință, iar proiectul științei naturii este legat tocmai de acest proiect general pe care-l interpretează Husserl cu ocazia discuției despre „motivația științelor matematice ale naturii la Galilei". Prin urmare, are loc o advenire a ideii care, până la un anumit punct, explică un aspect important al istoriei. Această lectură este cu atât mai îndreptățită, cu cât ea face parte din responsabilitatea filozofului care, prin intermediul acestei înțelegeri, își exercită meseria de filozof.

În schimb, lectura istoriei ca *istorie a ideilor* necesită, se pare, o dublă autocritică: prin confruntarea continuă cu *istoria istoricilor* și, pe de altă parte, prin revizuirea reflexivă a chiar conceptului său de *idee*.

Dialogul filozofului istoriei cu istoricul propriu-zis pare să se impună din momentul în care se afirmă că ideea nu este doar sarcina, „datoria", ci și realitatea istorică a Occidentului. În acest caz, este necesar ca lectura propusă să fie confruntată cu alte interpretări posibile ale istoriei, de exemplu ca istorie a muncii, a dreptului, a statului, a religiei etc. Oare o filozofie a istoriei demnă de acest nume nu ar avea atunci ca primă sarcină indexarea diferitelor interpretări posibile, verificarea lor critică și poate articularea lor? Fără să construim un sistem de ansamblu care ar legitima superioritatea interpretării filozofice asupra oricărei alta, nu putem afirma că filozofia are un rol „arhontic", că reprezintă „creierul" Occidentului. În loc să urmărim o singură linie melodică, – istoria filozofiei, istoria dreptului, istoria economică și socială etc. – am încerca să creăm o artă a contrapunctului

care ar compune toate liniile melodice; sau, pentru a oferi o altă imagine pentru această încercare dialectică, am încerca să îndreptăm printr-o lectură „verticală" fiecare din lecturile „longitudinale" ale istoriei. Numai în acest caz, interpretarea husserliană, prea simplă și prea *a priori* după părerea istoricului, ar avea ca scop acordarea continuă a interpretării *a priori* cu o interpretare *a posteriori* a istoriei. Dar în starea actuală a istoriei civilizației, acest acord nu pare deloc accesibil.

Această confruntare cu istoria istoricilor, adică cu o sinteză inductivă și progresivă, nu ar atinge, este adevărat, esența interpretării lui Husserl, deoarece convingerea că Ideea filozofiei este sarcina omului european nu este o concluzie inductivă, o constatare, ci o exigență ea însăși filozofică. Dacă istoria este rațională – sau, dacă preferăm, în măsura în care istoria este rațională – ea trebuie să realizeze aceeași semnificație ca cea pe care reflecția o poate atinge prin ea însăși. Tocmai această identitate a sensului istoriei cu sensul interiorității reprezintă fundamentul filozofiei istoriei la Husserl. Ea este cea care îi conferă caracterul *a priori* față de istoria istoricilor. Dar în acest caz, nu reclamă ea, oare, o critică propriu-zis filozofică, a cărei temă ar fi aproximativ aceasta: care este condiția pentru care aceeași Idee poate lega deopotrivă istoria și interioritatea? Aici, *sensul* istoriei se poate înfățișa mai *misterios* decât orice Idee de filozofie, cel puțin în forma sa speculativă. Fără îndoială, Husserl înțelege această Idee ca pe o totalitate infinită; dar el urmărește fără încetare să o interpreteze ca pe o știință și chiar ca pe proiectul unei teorii a cunoașterii, sacrificând astfel aspectele etice, estetice și toate celelalte caracteristici culturale ale Ideii; oare exigența de dreptate, de iubire și de sfințenie este o sarcină care mai conține Ideea de știință, chiar dacă îi acordăm acesteia o extindere mai largă decât toată cunoașterea obiectivă? Mai mult, oare Ideea capabilă să fundamenteze în același timp istoria și subiectivitatea nu trebuie să fie și un

Act – un Act destul de puternic pentru a face istorie și destul de profund pentru a forma omul interior? Dar în acest caz, ar fi suficientă doar o filozofie a *cogito*-ului, un subiectivism transcendental?

O critică a filozofiei istoriei ar avea deci ca sarcină să acorde la infinit sensul *a priori* al istoriei cu: 1) sensul *a posteriori* pe care o inducție propriu-zis istorică l-ar putea scoate în evidență; 2) subiectivitatea cea mai radicală a *ego*-ului. În a doua sa formă, această critică ar conduce la o dificultate suplimentară comună tuturor filozofiilor pe care Husserl le numește „transcendentale". Pe aceasta o vom analiza în ultimul rând.

2. Întrebarea pe care ne-am pune-o este dacă istoria poate avea ca sens și ca sarcină realizarea Ideii filozofiei. Această întrebare presupune o alta: o Idee, o sarcină în general, dezvoltă o istorie propriu-zisă? *O advenire determină un eveniment?*

Paradoxul conceptului de istorie stă în faptul că, pe de o parte, ea își pierde înțelesul dacă nu există în calitate de istorie *unică*, unificată printr-un sens, și că, pe de altă parte, ea își pierde însăși istoricitatea, dacă nu este o aventură *imprevizibilă*. De o parte, nu ar mai exista filozofia istoriei, de cealaltă, nu ar mai exista istoria.

Or, dacă unitatea istoriei este temeinic concepută de Husserl, în schimb, cea care ridică probleme este chiar istoricitatea istoriei.

Această slăbiciune apare în diverse împrejurări: schița istoriei filozofiei din *Krisis* II sacrifică în mod sistematic problematica *particulară* a fiecărui filozof în favoarea unei problematici unice, care este numită „adevărata" problemă, problema „ascunsă" (a lui Descartes, a lui Hume etc.); această interpretare nu este totuși lipsită de pericole: toate caracteristicile unui filozof care nu se pretează la această lectură unificatoare a istoriei sunt omise; autointerpretarea filozofului

este considerată ca fiind lipsită de importanță. Ne-am putea totuși întreba dacă nu cumva caracterul particular, unic al fiecărui filozof reprezintă o trăsătură a istoriei la fel de importantă ca și raționalitatea istoriei din care face parte. A înțelege un filozof, nu înseamnă *oare și* să ajungem la problema pe care el singur a întâlnit-o, a formulat-o, la problema care are sens atâta timp cât se cugetă asupra ei, la problema care *este* reprezentată de el însuși? Nu este aceasta o încercare de identificare cu ea, printr-un fel de „confruntare animată de iubire", destul de asemănătoare cu efortul pe care îl facem pentru a comunica cu prietenii noștri?

Prin urmare, ar trebui poate să afirmăm că istoria este, în același timp, discontinuă și continuă – discontinuă asemenea existențelor particulare care organizează sistemul lor de gândire și de viață în jurul unei sarcini proprii – și continuă asemenea sarcinii comune care motivează încercarea lor.

La această supoziție a unei structuri paradoxale a istoriei putem ajunge și într-un alt mod – prin chiar lectura lui Husserl: pericolul reducției *unor* filozofi la filozofia *ca atare* vine și din interpretarea întregii filozofii prin prisma gândirii *ultimului* filozof care o înțelege; acest pericol de a orienta toată mișcarea istoriei spre problematica proprie este caracteristic tuturor filozofilor istoriei, care mai degrabă pun accentul asupra sarcinii care „vine de la sine" – care „advine" – decât asupra particularității existențelor care „apar" în reflecția filozofică; filozofia hegeliană a istoriei și cea a *Progresului conștiinței* a lui Leon Brunschvicg s-ar preta acelorași scrupule.

Trebuie să recunoaștem că dificultatea este majoră, pentru că paradoxul istoriei ascunde în definitiv un paradox al adevărului. Dacă un autor atribuie o valoare oarecare propriilor sale încercări, acest lucru nu se întâmplă oare pentru că el recunoaște în acestea un adevăr care îl depășește? Nu are el dreptul să se aștepte ca și ceilalți să îl recunoască?

Nu poate el spera ca istoria să îl realizeze? Oricine gândește, invocă autoritatea adevărului și caută chiar pe această cale o recunoaștere din partea istoriei, în măsura în care este rațională.

Dar cum să nu mărturisim în schimb că intenția sau intuiția fiecărui filozof este, pentru o înțelegere umilă, potrivnică oricărei înglobări într-o sarcină unică? Cum să nu renunțăm la *a afirma* sensul istoriei, dacă este adevărat că această pretenție presupune survolarea totalității existențelor raționale și autodeterminarea ca realizare și suprimare a istoriei? Transpusă astfel în termenii adevărului, dificultatea filozofiei istoriei se agravează: *raționalitatea* istoriei presupune un dogmatism incipient pentru care istoria este atât Idee, cât și Ideea gândită de mine; *istoricitatea* istoriei introduce treptat un scepticism incipient potrivit căruia istoria este în mod iremediabil multiplă și irațională.

Probabil, o filozofie a istoriei are ca sarcină secundară determinarea corectă a raporturilor acestui paradox. Pe această cale, nu afirmăm însă că o filozofie se face cu paradoxuri. Mai întâi, trebuie cel puțin să le asumăm, dacă presupunem că le putem depăși.

Or, reflecția lui Husserl asupra istoriei nu sacrifică mereu evenimentul advenirii; și ea ne poate conduce în vecinătatea paradoxului: această istorie, pe care o înțelegem ca „revenire la sine" a rațiunii, conține ca posibilitate proprie și dezvoltarea sa defectuoasă și abandonarea ei, întrucât există o criză a umanității europene. Caracterul său rațional nu exclude tonul dramatic. Este oare nevoie să subliniem faptul că însăși nașterea filozofiei în Grecia, căderea acestei descoperiri în tradiție, coruperea Ideii de filozofie prin obiectivism, deșteptarea lui Descartes, problema lui Hume, nașterea însăși fenomenologiei husserliene, sunt tot atâtea *evenimente* în cele din urmă imprevizibile, evenimente particulare, fără de care nu ar fi avut loc o advenire a sensului? Însuși limbajul lui Husserl poartă amprenta acestei tensiuni: „*Apodicticitatea*

fundamentului", adică constrângerea Ideii, presupune *responsabilitatea* omului cugetător, care poate determina înaintarea, stagnarea sau distrugerea Ideii. În cele din urmă, perspectivele lui Husserl asupra viitorului sunt exprimate la limita paradoxului. Pe de o parte, el dă dovadă de curaj printr-un optimism bazat pe raționalitatea istoriei: pentru că „ideile sunt cele mai puternice"; pe de altă parte, el face apel la responsabilitatea fiecărui om cugetător: pentru că Europa poate „să se înstrăineze din ce în ce mai mult de propria sa semnificație" *sau* „să renască din spiritul filozofiei datorită eroismului rațiunii".

Optimismul Ideii și *tragicul ambiguității* trimit la o structură a istoriei în care pluralitatea existențelor responsabile, evenimentul gândirii, reprezintă reversul unității sarcinii, al advenirii sensului.

3. Toate problemele ridicate de încercarea lui Husserl de a pune bazele unei filozofii a istoriei culminează într-o ultimă dificultate. Dacă istoria își împrumută sensul de la sarcina pe care o dezvoltă, care este *fundamentul* acestei sarcini?

Două tendințe contrare par aici să-și împartă filozofia din *Krisis*. Pe de o parte, Husserl pare să se apropie de Hegel; el ajunge să discute despre Spirit (*Geist*) într-un înțeles învecinat cu cel al marelui filozof idealist: „Numai spiritul este nemuritor". Pe de altă parte, întreg sensul istoriei europene este purtat de „subiectivismul transcendental"; acest motiv filozofic este numit „revenirea la *ego*", „*ego*-ul meu", „viața proprie a conștiinței", propria „operațiune a conștiinței", al cărei prim rezultat este „mediul meu vital".

Oare Husserl nu a unit astfel contrariile, Hegel și Descartes, *spiritul obiectiv* și *cogito*-ul și, mai mult, *cogito*-ul radicalizat prin scepticismul lui Hume?

Întrebarea este cu atât mai gravă, cu cât teoria operațiunii conștiinței (*Bewusstseinsleistung*) și a lumii vieții (*Lebenswelt*)

ajung la apogeu tocmai în *Krisis*. În consecință, aceeași lucrare pune bazele unei filozofii a spiritului istoric și aduce la paroxism o filozofie a lui *ego cogito*. Cum este posibil acest lucru?

Pentru a da acestei interogații o semnificație generală, ne-am putea pune întrebarea dacă o filozofie socratică, carteziană, transcendentală – oricare ar fi numele pe care îl poate primi o filozofie a „revenirii la *ego*" – admite o filozofie a istoriei? Pe de o parte, oare filozofia transcendentală (în sensul larg propus de Husserl) nu întemeiază întreaga existență, inclusiv pe cea a celuilalt și pe cea a istoriei, în *ego cogito*? Pe de altă parte, nu întemeiază o filozofie raționalistă a istoriei orice sarcină individuală într-un mare proiect comun, iar pe *ego*-ul însuși în *Ideea* istorică?

Importanța majoră a ultimei filozofii a lui Husserl stă în faptul de a fi asumat această antinomie aparentă și de a fi încercat să o depășească. Confruntarea celei de-a cincea *Meditații carteziene* cu ciclul lui *Krisis* este în această privință clarificatoare.

A cincea *Meditație carteziană* încearcă să acopere marea lacună a cartezianismului, care nu conține nici o teorie a existenței celuilalt. Ea stabilește că celălalt este o existență care se constituie „în" *ego*-ul meu, dar care se constituie aici tocmai ca un *alt ego*, care îmi scapă, care există *ca* mine și *cu* care pot intra într-o relație reciprocă. Acest text este unul dintre cele mai dificile ale lui Husserl, dar și unul dintre cele exemplare prin forța și luciditatea sa. Putem afirma, pe bună dreptate, că întreaga enigmă a unei istorii care *înglobează* propriul său *element înglobator* – și anume eul care înțelege, vrea și construiește sensul acestei istorii – se găsește rezumată în teoria empatiei (*Einfühlung*) (sau a experienței alterității).

Procedând la o reducție (ἐποχή) ultimă, această *Meditație* „suspendă" toate certitudinile și toate experiențele care țin

de comerțul nostru cu celălalt: credința într-o lume comună a percepției și credința într-o lume comună a culturii. Astfel este scoasă în evidență sfera „proprie" a *ego*-ului, „sfera propriului"; este aproximativ ceea ce *Krisis* va numi „mediu vital". „În" această sferă ultimă a vieții și a experienței, „în interiorul" acestei existențe proprii, se formează experiența alterității, *exact ca și cum* [celălalt] *ar fi un „străin"*.

Această irumpție către „străin" în chiar sânul „propriului" este tocmai problema care trebuie asumată; inerența celuilalt în calitate de alteritate în viața mea proprie reprezintă enigma ca atare a empatiei (*Einfühlung*). Pe de o parte, este adevărat că orice existență este „fenomen" pentru și în *ego*; și totuși, ceea ce se află „în" sfera mea proprie nu este deloc o modalitate proprie, un conținut al conștiinței mele particulare: celălalt apare în interiorul meu ca diferit de mine.

Să lăsăm deoparte analiza concretă a acestei „apercepții prin analogie", pe care Husserl o numește „aprezentare" (pentru că numai corpul celuilalt este „prezentat" acolo, însă nu și trăirea sa proprie)[57]. Această analiză va constitui, ea singură, tema unui studiu. Nu reținem aici decât mișcarea de ansamblu a acestei *Meditații*, în măsura în care ea ne apropie de cercul aparent pe care eul și istoria îl formează împreună.

Întreaga teorie a constituirii fenomenologice – indiferent dacă e vorba de lucruri, de ființe însuflețite, de persoane etc. – ne pune în fața paradoxului unei imanențe care este o irumpție către o transcendență. Acest paradox atinge punctul său culminant prin apercepția celuilalt, pentru că, de data aceasta, obiectul intențional este un subiect ca și mine; în strânsă legătură cu corpul său, celălalt și lumea celuilalt se

[57] „Pe acest tip de accesibilitate indirectă, dar veritabilă a ceea ce este inaccesibil în original și în sine însuși se întemeiază pentru noi existența « celuilalt »". (§ 52). (Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, 1994, p. 150.)

constituie ca o altă monadă printr-o „aprezentare în [monada] mea"[58].

Dacă am ajunge să înțelegem corect ce este această constituire, această inerență care nu este o includere reală, ci intențională, nu ar mai fi o enigmă faptul că „eu pot constitui în interiorul meu un alt eu, sau, exprimat mai radical, că pot constitui în monada mea o alta și, odată constituită, o pot experimenta [*appréhender*] tocmai în calitate de celălalt; de asemenea, înțelegem, inseparabil de primul fapt, că pot identifica natura constituită de către mine cu natura constituită de celălalt sau, mai exact, cu o natură constituită în mine în calitate de natură constituită de celălalt"[59]; și mai departe: „A admite faptul că ceilalți se constituie în mine în calitate de ceilalți este singurul mod de a înțelege că ei pot avea pentru mine sens și valoare de existențe și de existențe determinate"; dar aceștia sunt tocmai monadele „care există pentru ele însele exact în același mod în care eu exist pentru mine însumi"[60]; prin urmare, putem afirma că „celălalt mă experimentează direct ca pe un celălalt pentru el, așa cum și eu îl experimentez ca pe un celălalt pentru mine"[61].

Aceasta este încercarea supremă de a depăși dificultățile pe care le întâlnește conceptul de istorie într-o filozofie a lui *ego cogito*. Încă din perioada *Meditațiilor carteziene*, Husserl a observat semnificația teoriei sale a empatiei (*Einfühlung*) pentru o teorie a culturii și a vieții sociale: paragrafele 56–59 anunță principalele analize din *Krisis*.

A reușit oare Husserl să trateze simultan istoria ca pe ceva real și eul ca pe singurul element fundamental? El crede că reușește acolo unde Descartes și Hume au eșuat, pentru că este primul care a conceput un idealism *intențional*, adică

---

[58] *Ibid.*, § 52.

[59] *Ibid.*, § 55. (Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, *op. cit.*, p. 163).

[60] *Ibid.*; (trad. rom., p. 165).

[61] *Ibid.*, § 56; (trad. rom., p. 167).

un idealism care constituie orice altă existență – chiar pe a celuilalt – „în" eu, dar pentru care constituirea este o vizare intuitivă, o depășire, o irumpție. Acest concept de intenționalitate face posibil, în ultimă instanță, ca omul să-și găsească fundamentul în istorie, iar istoria în conștiința mea; pretenția sa finală este aceea de a justifica transcendența veritabilă a istoriei asupra fundamentului subiectivismului transcendental.

Ne putem însă pune întrebarea dacă constituirea este o operațiune efectivă, soluția autentică pentru problema diferitelor transcendențe, sau dacă ea este doar un nume dat unei dificultăți a cărei enigmă rămâne neatinsă și al cărei paradox rămâne deschis.

Oare Husserl a identificat cel puțin limitele adevăratei probleme: cum să evităm solipsismul unui Descartes revizuit de Hume, pentru a trata așa cum se cuvine caracterul istoric al culturii, capacitatea sa veritabilă de a forma omul? Și, în același timp, cum să ne ferim de capcana hegeliană a unei istorii absolute, glorificată ca o divinitate străină, pentru a rămâne credincioși descoperirii tulburătoare din primele două *Meditații* ale lui Descartes[62]?

[62] Această problemă ce ia forma unui paradox poate fi abordată în mod direct, fără a mai trece prin Husserl; vezi „Dimensiunile unei cercetări comune" (*Esprit*, decembrie 1948).

3. METODA ȘI SARCINILE UNEI FENOMENOLOGII A VOINȚEI

În mai multe pagini din *Ideen*, Husserl a arătat că problematica voinței putea și trebuia să fie reînnoită în totalitate prin metoda analizei intenționale, care dăduse rezultate în primul rând la nivelul conștiinței perceptive și, mai general, la cel al actelor obiectivante. El conferă un dublu sens acestei aplicări a metodei în cazul „trăirilor afective și volitive".

Fenomenologia aplicată acestor noi trăiri ale conștiinței (*Erlebnisse*) trebuie să confirme mai întâi universalitatea analizei intenționale și, în special, universalitatea diferenței dintre noemă și noeză[1]. (Ne amintim că aceste două expresii desemnează corelatul conștiinței – lucrul vizat ca atare – și, respectiv, vizarea conștiinței, după ce reducția fenomenologică a înlăturat obstacolul reprezentat de interpretarea naturalistă a conștiinței: conștiința, care nu mai este o parte a lumii existente în mod absolut, se descoperă drept „conștiință pură a...", iar toată realitatea este „redusă" la statutul de „ob-iect" – *Gegenstand* – al acestei conștiințe).

Prin urmare, trebuie să aflăm dacă analiza structurilor noetico-noematice, al cărei plan a fost elaborat în legătură cu percepția, imaginația, amintirea, semnul, opinia enunțiativă, judecata de realitate, pe scurt, la nivelul „reprezentării"

[1] *Ideen* I, § 95.

(*Vorstellung*), este valabilă și pentru uriașul domeniu afectiv și practic al conștiinței.

Potrivit lui Husserl[2], această nouă extindere a analizei intenționale trebuie să confirme în plus faptul că trăirile compuse sau, cum spune el, „sintetice", în care include afectele și voliționale, nu repun sub semnul întrebării primatul, în conștiința totală, actelor „obiectivante", care sunt niște modalități de reprezentări „simple", cu o singură „sursă"; afectivitatea și voința s-ar forma „pe baza" reprezentării, ca trăiri complexe „fondate" de trăiri „fondatoare" „simple" (*schlicht*).

1. Scopul acestei conferințe este în primul rând să demonstreze fecunditatea acestei metode perseverente de analiză descriptivă aplicată funcțiilor practice ale conștiinței; la acest prim nivel, „a constitui" înseamnă pur și simplu „a silabisi" intenționalitățile întrețesute, a le expune într-un anume fel înaintea unei conștiințe clare și a identifica aspectele lumii, ale celuilalt, ale corpului meu care figurează drept corelate ale acestor vizări afective și volitive.

2. Dar, la un al doilea nivel, rezultatele obținute prin extinderea *metodei* intenționale asupra voinței trebuie întoarse împotriva *doctrinei* transcendentale construite pe temelia îngustă a analizei „reprezentării" (adică a tuturor operațiunilor conștiinței al căror prim model este percepția). La acest nivel, puterea „constituantă" a conștiinței poate fi interpretată cu mijloacele unei descrieri a voluntarului și involuntarului, iar idealismul transcendental al lui Husserl poate fi criticat în lumina acestei noi descrieri.

3. În sfârșit, la un al treilea nivel, vom schița trecerea de la o fenomenologie descriptivă și constituantă la o ontologie a conștiinței: vom încerca să circumscriem o experiență privilegiată, care în planul voluntarului și al involuntarului scoate în evidență situația mea ontologică; așa cum vom

[2] *Ideen* I, § 116.

vedea, această experiență poate fi o experiență a lipsei, a non-existenței; ea va servi cel puțin la denunțarea naivității pretențiilor subiectului de a se erija în realitate originară – sau primordială – sub pretextul că are, într-un sens limitat, dar autentic, funcția „transcendentală" de a „constitui" aspectele involuntare ale vieții sale și ale lumii.

1. Nivelul analizei descriptive

Lăsând, pentru moment, deoparte interpretarea husserliană a caracterului „fondat" al trăirilor afective și volitive față de „reprezentări", ceea ce nu este, poate, decât o prejudecată pe care fenomenologia trebuie să o abandoneze, este necesar să luăm viața practică a conștiinței ca atare și să îi aplicăm în mod direct metoda analizei intenționale, fără ocolul printr-o fenomenologie prealabilă a percepției și în general a actelor obiectivante.

Prin urmare, acest studiu urmărește mai întâi justificarea și ilustrarea analizei intenționale. Nu putem să insistăm prea mult asupra acestui aspect: cel puțin la un prim nivel, fenomenologia este o descriere care operează prin analize; ea pune întrebarea în acest mod: ce „semnifică" voința, mișcarea, motivul, situația etc.? Fecunditatea analizei noetico-noematice din perioada lui *Ideen* a fost, fără îndoială, subestimată de generația de fenomenologi care s-a îndreptat imediat spre scrierile perioadei lui *Krisis*; această școală de fenomenologi a căutat în teoria lumii vieții (*Lebenswelt*) inspirația pentru o descriere sintetică, pripită, după părerea noastră: dacă în orice problemă se merge direct la „proiectul existențial", la „mișcarea existenței" care antrenează orice comportament uman în mod autentic, riscăm să ratăm particularitatea problemelor, să ștergem limitele diferitelor funcții printr-un fel de monism existențial confuz care, la limită, conduce la

repetarea aceleiași interpretări a „existenței" în ceea ce privește imaginația, emoția, râsul, gestul, sexualitatea, discursul.

Fenomenologia trebuie să fie structurală, cel puțin într-un prim moment. Mai precis, această artă de a diferenția și de „a silabisi" intenționalitățile întrețesute trebuie să fie ghidată de ceea ce Husserl numea reflecție noematică; cu siguranță, el înțelegea prin aceasta o reflecție asupra trăirii, dar de „partea" unei trăiri care nu este vizarea conștiinței, ci corelatul său, o reflecție asupra ob-iectului vizărilor diferite ale conștiinței: reflectând de preferință asupra lucrului voit ca atare, asupra lucrului resimțit, imaginat, înțelegem diferența dintre actele însele și vizările de conștiință. De exemplu, altceva este să vrei și cu totul altceva să te miști, deoarece corelatele nu au aceeași semnificație.

Trebuie insistat mai mult asupra acestui concept de semnificație: a spune că fenomenologia trebuie să deosebească „semnificațiile" de funcții sau de structuri, înseamnă, în primul rând, să îi recunoaștem sarcina de a verifica terminologia populară și cea științifică a psihologiei, de exemplu de a scoate din confuzie și de a limita extinderile abuzive de sens ale unor expresii precum proiectul, motivul, acțiunea, situația, care au suferit un fel de inflație în literatura fenomenologică contemporană; și apoi, se așteaptă de la ea să deosebească, prin această terminologie corectată, „esențele" trăirii. De fapt, nu trebuie să uităm că reducția transcendentală, care restabilește sensul conștiinței în general, nu poate fi practicată în lipsa reducției eidetice care fixează niște semnificații precum a percepe, a auzi, a vedea, a imagina, a decide, a acționa – înțelese pe baza unui mic număr de exemple. Teama de a platoniza asupra esențelor nu trebuie să ne facă să ratăm sarcina de a constitui obiectele fenomenologice, înțelegând prin aceasta conținuturile ideale capabile de a îm-plini intențiile semnificante multiple și variabile pe care limbajul le folosește de fiecare dată când

spunem „eu vreau", „doresc", „regret", sau când înțelegem că o situație, un comportament semnifică voința, dorința, regretul. Aceste semnificații pot fi identificate și recunoscute, cu toate că fiecare conștiință este singulară și are un caracter de flux; această dublă alteritate – alteritatea temporală a unei conștiințe și alteritatea reciprocă a conștiințelor – ar conferi un caracter inefabil conștiințelor, atât în sine cât și în raportul lor reciproc, dacă „celălalt" nu ar semnifica „același"-ul, pe scurt, dacă situații relativ incomparabile nu ar putea fi *înțelese* și *rostite*.

Fenomenologia pariază pe posibilitatea de a gândi și de a numi, chiar în desișul obscur al afectelor, chiar pe cursul fluviului vieții. Fenomenologia pariază pe această discursivitate primordială a oricărei trăiri pe care o pregătește pentru o reflecție care să fie implicit un „a rosti", λέγειν; dacă posibilitatea de rostire nu ar fi înscrisă în „intenția de rostire" [*le „vouloir dire"*] a trăirii, fenomenologia nu ar fi λόγος al φαινόμενα.

Această analiză intențională aplicată funcției practice a conștiinței nu poate fi făcută aici cu toată atenția necesară; nu putem decât să arătăm foarte schematic articulațiile diferitelor momente intenționale ale voinței și să le prezentăm ca pe un program de lucru, cu riscul de a insista mai mult asupra sensului acestui proiect[3].

1. Dacă practicăm ceea ce Husserl numea reflecția noematică, adică reflecția asupra corelatului intențional ca atare al unei „conștiințe a ceva", lucrul voit desemnează mai întâi *ceea ce* eu decid, *proiectul* pe care îl elaborez; prin urmare, luăm proiectul în sensul strict de corelat al deciziei; prin el, eu semnific, desemnez în gol o acțiune viitoare care depinde

[3] Pentru o abordare sistematică a acestei analize intenționale, vezi *Voluntarul și Involuntarul*, pp. 37–75, 187–216, 319–331. (Ricœur se referă aici la lucrarea sa *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris, 1950).

de mine și care stă în puterea mea. Proiectul este acțiunea la participiu prezent, pragma viitoare în care sunt implicat (la acuzativ) drept cel care va face și (la nominativ) ca cel care poate să facă. Această definiție rezumă o mulțime de analize riguroase care ar trebui explicate: modalitatea imperativă, și nu cea indicativă, în care proiectul desemnează ceea ce *trebuie făcut* –, modalitatea categorică a acestui „trebuie făcut" prin raport cu dorința – dimensiunea viitoare a proiectului, diferită de cea a anticipării – indicația „ceea ce trebuie făcut de mine" în opoziție cu comanda „ceea ce trebuie făcut de celălalt" al ordinului etc.

Mai trebuie, pe de altă parte, să arătăm cum această intenționalitate a deciziei, care vizează proiectul, se articulează cu imputarea adresată mie însumi: „eu decid *să*..." conține un „eu *mă* decid"; această conștiință ascunsă a responsabilității pregătește pentru reflecție chiar elanul conștiinței care se depășește printr-o acțiune realizabilă în lume. În sfârșit, proiectul conține o anumită raportare la un proces de motivare: „eu mă decid *pentru că*...". Această relație dintre proiect și motivele sale trebuie atent diferențiată de raportul naturalist de cauzalitate; ea este cea care, de fapt, concentrează toate mediațiile dintre corp și voință.

Dar „ceea ce trebuie făcut" urmează să fie înfăptuit: în acest caz, structura intențională prezentă este cea a lui a *acționa*; voința nu mai desemnează „în gol", ea lucrează în prezent; prezențele sunt rezultatele acțiunii mele, iar lumea întreagă, cu căile și obstacolele sale, cu nesăvârșirea și împlinirea sa, este materia și contextul acestei acțiuni. Spre deosebire de proiect, „ceea ce este făcut de mine", „pragma" vom spune noi, nu se mai află pe fundalul lumii, ci în lume. El este în lume și nu *în* corpul meu; ceea ce „fac" nu este o mișcare, nici chiar un gest complex situat la nivelul posturii corpului; în acțiune, corpul este „traversat": el nu este obiectul acțiunii, chiar în sensul larg de corelat, ci *instrumentul* său; prin

funcția sa de instrument, în care el dispare, el este deschis spre acțiunea totală (pe care o exprimăm prin toate infinitivele acțiunii: a alerga, a munci etc.), acțiunea fiind astfel răspunsul meu practic, înscris în țesătura lumii, la o problemă întâlnită *in medias res*.

În sfârșit, voința se întregește printr-o vizare mai ascunsă, mai disimulată, pe care o numim consimțire; prin consimțământ, nu doar observăm necesitatea din mine și din afara mea, ci o și adoptăm în mod activ; ea este situația mea, condiția mea de a exista ca existență volitivă în lume. Această asumare activă a necesității ridică necesitatea la rangul de categorie practică, în același timp în care este asumată la persoana întâi. Pornind de aici, este posibilă o fenomenologie a finitudinii, a ceea ce este ascuns (sau a inconștientului) și a condiției primordiale de a fi născut – *natus* –, pe scurt, o fenomenologie a *stării* de a exista tocmai în centrul *actului* de a exista.

Înainte de a trece la o perspectivă mai sintetică asupra vieții voluntare și involuntare, trebuie subliniat dublul avantaj al acestei metode descriptive în planul unei psihologii reabilitate fenomenologic.

Paradoxal, cel dintâi avantaj este acela că ne oferă o înțelegere a involuntarului. Psihologia clasică construia omul asemenea unei case; jos, funcțiile elementare, iar deasupra etajul suplimentar al voinței; nevoia, dorința, obișnuința, erau preluate eventual din psihologia animală; se trecea astfel cu vederea faptul că voința era deja inclusă într-o înțelegere totală a involuntarului; la nivelul uman, nevoia, emoția, obișnuința, nu capătă un sens integral decât prin raportarea la voința pe care o solicită, motivează, influențează și în general o afectează, în timp ce voința, la rândul ei, le împlinește sensul doar prin retragerea sa; voința este cea care le motivează prin alegerea pe care o face, le impulsionează prin efortul său, le asumă prin consimțământul său. Nu există o inteligibilitate

proprie a involuntarului ca automatism, șoc emoțional, inconștient, caracter etc. Numai raportul viu dintre voluntar și involuntar este inteligibil; prin acest raport, descrierea este și înțelegere.

Această răsturnare de perspectivă nu reprezintă decât un aspect al acestei revoluții copernicane care reprezintă, sub multiple forme, prima cucerire a înțelegerii filozofice; pentru explicație, simplul este principiul complexului; pentru înțelegere, unul este principiul multiplului. În loc să destituie orice psihologie a involuntarului, această răsturnare îi marchează începutul, conferindu-i un sens; imediat ce am considerat că involuntarul există *în vederea* voluntarului, clarificarea acestui „în vederea" constituie programul ca atare al unei psihologii a involuntarului; modalitățile multiple de a exista *în vederea* voluntarului ne oferă categoriile concrete ale involuntarului, precum motivul pentru a..., intrument al..., condiție a voinței. Se vede de aici sensul precis în care voința este *constituantă*: în sensul în care ea tratează involuntarul ca pe ceva uman, considerându-l drept „motiv pentru...", „instrument al...", „situație a...".

Al doilea avantaj al acestei fenomenologii este acela de a reduce voința constituită, de care se ocupă caracteriologia, și care rămâne în cadrul unei psihologii empirice, la voința constituantă; ea se referă la voința pe care o *am* într-o mai mică sau mai mare măsură, voința care *sunt*; ea nu mai este obiectul investigațiilor statistice, al generalizărilor inductive: ea este sesizată ca actul *primordial* al conștiinței.

În ce sens acest constituant practic este considerat deci primordial? În sensul că nu i se poate face o geneză empirică. Dacă ezit, in-decizia mea se prezintă ca o alegere absentă, imposibilă, dorită, întârziată, temută; dar chiar în absența alegerii, eu rămân încă în categoria alegerii, așa cum tăcerea mea rămâne în aceea a vorbirii. O voință blocată, lentă, o voință care cedează, este încă o voință; pentru mine, lumea

rămâne teritoriul destinat alegerii; absența totală a voinței ar însemna absența existenței umane. Tot astfel, o voință infantilă este și ea o voință înțeleasă prin categoriile concrete ale proiectului, motivului, imputării, mișcării, puterii etc. Psihologia vârstelor, expunând marile *evenimente* ale vieții afective, active și intelectuale, prezintă *advenirea unui sens* care, dezvoltându-se, capătă un caracter istoric și devine astfel ceea ce este.

Această scurtă schiță descriptivă lasă cel puțin să se întrevadă în ce sens fenomenologia, la nivelul său descriptiv și analitic, rămâne întotdeauna un λόγος. Mai devreme, însă, am menționat o cale dublă către inefabil; una care urmează corpul propriu și afectivitatea obscură care îl hrănește, alta, de partea voinței primordiale care transcende prin unicitatea sa toate generalitățile caracteriologice. Este posibil ca promisiunea de a înțelege și de a rosti să fie respectată până la capăt, în ambele sensuri?

Ideea unei fenomenologii a involuntarului nu este absurdă; naivitatea unei simțiri pure am pierdut-o cu siguranță; dar faptul însuși de a exista ca om înseamnă să ai deja o atitudine față de dorință sau suferință; nu există o fenomenologie a involuntarului pur, ci a involuntarului ca pol opus al unei conștiințe volitive. Această înțelegere-limită a propriei mele vieți involuntare, ca ceva care afectează voința mea în diverse moduri, este singurul sens inteligibil al vieții involuntare în calitatea sa de trăire.

Mai mult, fenomenologia nu este obligată să înceapă orice descriere și orice analiză pornind de la zero; cunoașterea naturalistă a omului, cea pe care psihologia empirică, în toate formele sale, o pune în aplicare, nu este pur și simplu respinsă; psihofiziologia voinței, psihologia experimentală a mișcării elementare și a posturilor [corpului], psihologia comportamentului, psihopatologia deficiențelor, deformațiilor, căderilor voinței, psihologia vieții sociale etc., încearcă, asemeni tuturor științelor naturii, să elaboreze concepte

empirice, noțiuni funcționale: ceea ce omul de știință numește „fapte", care, pentru a fi demne de calitatea de „fapte științifice", sunt simultane cu elaborarea unei „legi".

Aceste „fapte", care în planul cunoașterii obiective, mundane, naturaliste, explică viața voluntară și involuntară a omului și care sunt incluse într-o știință a omului, nu sunt trăiri ale conștiinței; dar, dacă nu ar reține nimic dintr-o trăire a conștiinței, ele nu ar avea nici un fel de legătură cu omul și conștiința sa, nu ar semnifica nicidecum omul. O fenomenologie implicită se ascunde deseori în spatele științelor celor mai obiectiviste și câteodată se strecoară printre conceptele „naturalizate" ale psihologiei. S-ar găsi multe exemple relevante pentru acest progres al fenomenologiei pe calea ocolită a psihopatologiei sau a psihologiei comportamentului, în interiorul psihologiei limbajului și a funcției simbolice. Fenomenologia voluntarului și involuntarului abundă în exemple: există o fenomenologie netematizată, risipită printre problematici naive precum cele ale behaviorismului (mă gândesc în special la Tolman) și mai ales cele ale psihologiei gestaltiste (Köhler, Koffka, Lewin și școala sa). Este posibil să sesizăm această fenomenologie, alienată întrucâtva, folosindu-ne de „datele" psihologiei științifice ca de un *diagnostic* al trăirii fenomenologice. Prin această relație de diagnosticare, un concept naturalizat semnalează și într-un anume fel indică o semnificație posibilă a conștiinței. Câteodată, chiar un concept empiric foarte elaborat, precum conceptul psihanalitic de inconștient, desemnează prin diagnosticare o mișcare a conștiinței care este atât de ascunsă, încât nu mai ține de fenomenologie; o fenomenologie a „ceea ce este ascuns" e prin definiție un pariu; și totuși, numai această fenomenologie, într-un anume fel evanescentă, ne poate scăpa de o mitologie naturalistă, ca cea a freudismului, unde inconștientul simte și gândește, și unde conștiința apare naiv, ca o parte, un efect sau o funcție a inconștientului.

Prin această relație de diagnosticare, fenomenologia participă, într-o perioadă anume, la proiectul științei psihologice și construiește propriile „esențe" ale trăirii prin opoziție cu conceptele științelor umane.

Ideea unei fenomenologii a conștiinței *singulare* nu este nici ea absurdă: conștiința singulară sunt eu și ești tu; prin urmare, subiectivitatea desemnează, pentru fenomenolog, funcția-subiect a unei conștiințe intenționale pe care o înțeleg prin mine și prin celălalt; înțelegerea de sine și înțelegerea celuilalt se formează reciproc și astfel ajungem la conceptele autentice ale subiectivității, valabile pentru om, seamănul meu. Chiar conceptul de singurătate în alegere este construit în mod intersubiectiv; singurătatea este tot o posibilitate comună a condiției umane; o înțelegem ca acel lucru de care este capabil „fiecare", adică fiecare om, seamănul meu.

2. *Nivelul constituirii transcendentale*

Descrierea analitică a intenționalităților întrețesute în conștiința volitivă nu reprezintă decât o primă etapă a fenomenologiei; ne rămâne să reluăm mișcarea de ansamblu a conștiinței care deschide către viitor, marchează mediul său prin gesturi proprii și este activă prin lucrurile din afara sa.

În această trecere de la analiza intențională la sinteza existențială este pusă în discuție interpretarea de ansamblu a vieții conștiinței.

Considerațiile de până aici ne-au arătat că voința este *constituantă*, în sensul că tratează involuntarul ca pe ceva uman, redefinindu-l ca „motiv pentru a...", „instrument al...", „situație a..." voinței. Am adăugat că aceeași voință este *primordială*, în sensul că nu-i pot gândi nici absența, nici geneza fără a suspenda existența umană. Însă această folosire a celor două expresii husserliene de „constituant" și „primordial" confirmă oare *idealismul transcendental*

elaborat de filozoful de la Freiburg în legătură cu analizele percepției?

Fenomenologia voinței, care pentru început nu face altceva decât să extindă asupra unui nou domeniu de realitate o *metodă* care și-a dovedit rezultatele în altă parte, întoarce rezultatele sale împotriva *doctrinei* care, treptat, a devenit identică cu metoda. Însă această doctrină a idealismului transcendental nu este oare valabilă doar în limitele unei teorii a reprezentării, a conștiinței reprezentaționale?

Pentru Husserl, această problemă nu era una urgentă; așa cum a spus-o la început, „trăirile afective și volitive" erau, după părerea lui, trăiri „fondate" pe baza reprezentării. Acest primat al actelor obiectivante vine, se pare, dintr-o prejudecată logicistă care infirmă reflecția directă asupra vieții practice. Voința are un mod de a conferi lumii un sens, deschizând spre un posibil practic, sesizând lucrul voit în indeterminarea sa, populând realul cu opere umane, conferind rezistențelor acestuia lumina răbdării sau a revoltei sale; prin urmare, acestei „conferiri de sens" trebuie să i se restituie întreaga sa amploare, care este conștiința în toate formele sale. Este chiar posibil să se arate, așa cum o sugerează *Ideen* II, că atitudinea pur teoretică – care triumfă odată cu știința (și care apărea deja în ceea ce psihologii formați de neocriticism numeau „reprezentare") – operează prin corectarea și purificarea secundară a unei prezențe prime în fața lucrurilor, care este în mod indivizibil observație reprezentațională, participare afectivă și reflecție activă asupra lucrurilor. Husserl cunoștea acest lucru, dar spera să regăsească în această trăire complexă un „nucleu de sens" cu caracter „obiectivant", care era deja prezent și care conținea „straturile" afective și practice ale conștiinței. Or, după părerea noastră, reflecția noematică asupra proiectului (sau corelatul deciziei), asupra lui *pragma* (sau corelatul acțiunii), asupra situației (sau corelatul consimțirii) nu descoperă nimic de acest fel.

Iată cum poate fi explicată prejudecata logicistă a lui Husserl: comparând între ele o constatare, o dorinţă, o poruncă, un proiect, ele, toate, sunt enunţate astfel încât expresiile lor mai mult sau mai puţin fidele să fie „modurile" gramaticale ale indicativului, optativului, imperativului. Or, din toate modurile, este posibil să reţinem un fel de mod neutru, să spunem infinitivul (a mânca, a călători, a picta), care este asemeni *quid*-ului comun tuturor noemelor; putem fi tentaţi să identificăm acest *quid* comun, acest „nucleu de sens", cu reprezentarea şi să reconstruim dorinţa, porunca, proiectul pornind de la această reprezentare neutră: eu doresc (să călătoresc), vă poruncesc (să mâncaţi), eu doresc, vreau (să pictez). Or, acest sens comun nu este în nici un caz o reprezentare; nu este în nici un caz o noemă completă, adică ceva concret în care conştiinţa se poate transcende; este ceva abstract prelevat de la noemele complete ale constatării, dorinţei, poruncii; cu ajutorul unei modificări secundare şi identice în fiecare caz, acest „nucleu de sens", acest λεκτόν (pentru a folosi un termen din logica stoică) este vizat aici printr-un nou act care nu mai este nici consimţire, nici dorinţă, nici poruncă, ci o operaţie de gramatician sau de logician; acest λεκτόν nu este decât corelatul logico-gramatical al unei astfel de operaţiuni.

Prin urmare, este necesar ca toate „modurile" – indicativ, optativ, imperativ – să fie considerate ca egale şi primordiale; chiar faptul că putem face o geneză a lumii reprezentării pornind de la lumea dorinţei sau de la lumea *praxis*-ului dovedeşte că toate permutările sunt posibile şi că „eu vreau" este prim în felul său în enumerarea carteziană care îl explică pe „eu gândesc"[4]. Prin urmare, faptul că viaţa voluntară

[4] „Ce este un lucru care gândeşte ? Este un lucru care se îndoieşte, care înţelege, care afirmă, care neagă, care vrea, care nu vrea, care îşi imaginează, şi care simte", *Meditaţia* a doua *in* R. Descartes, *Meditaţii metafizice*, Editura Crater, 1993, p. 29.

deschide un acces privilegiat și ireductibil la problemele *constituirii* nu poate fi contestat. Ea are o modalitate specifică de a exprima acordarea de sens (*Sinngebung*) a conștiinței: ca și Dumnezeul spinozist, conștiința se află în totalitate într-unul dintre aspectele sale; existența umană în totalitatea sa este cea care, percepând, voind, simțind, imaginând etc., „acordă sens".

Viața practică a conștiinței ridică deci probleme originale care nu sunt rezolvate în principiu printr-o interpretare a „reprezentării"; în acest caz, am putea încerca să salvăm idealismul lui Husserl identificând transcendentalul și „existența" ca *praxis*[5]. De altfel, nu tocmai asta am presupus odată ce am luat „eu vreau" drept constituant al involuntarului uman?

Acest lucru nu este total adevărat: fenomenologia voinței risipește anumite ambiguități ale acordării de sens (*Sinngebung*) care nu pot fi ridicate la nivelul unei teorii a „reprezentării". Dacă mai vrem totuși să numim transcendentală existența voluntară care creează și descoperă aspectele practice ale lumii, acest transcendental nu poate fi tratat drept creator. Semnificația pasivității rămâne efectiv ascunsă într-o teorie a „reprezentării": sunt bine cunoscute dificultățile ridicate de teoria husserliană a lui *hylé* din *Ideen* I[6]. Pasivitatea își dobândește sensul funcțional în *dialectica* voluntarului și a involuntarului.

Să zăbovim o clipă asupra caracteristicilor acestei *dialectici*. Pe de o parte, ea risipește dualismele primitive și urmărește configurarea persoanei simple și indivizibile; dar, pe de altă parte, ea destituie ceea ce s-ar putea numi un monism exis-

---

[5] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 73 sq.

[6] *Ideen* I, p. 172 și p. 203. Vezi Fink, „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *in Kantstudien*, vol. 38, caietul 34, 1933.

ţenţial, adică o reflecţie care ar vrea să devină stabilă la nivelul acestei mişcări indivizibile a existenţei umane.

Să explicăm pe rând fiecare aspect al acestei relaţii dialectice pe care încercăm să o propunem[7].

În căutarea unităţii trăite dintre voluntar şi involuntar, fenomenologia voinţei atacă dualismul la rădăcina sa, în atitudinile metodologice care îl creează: pe de o parte gândirea, încercând să se identifice cu conştiinţa de sine, nu reţine din viaţa voluntară decât momentele cele mai *reflexive*, cele prin care controlez lucrurile, rezistenţa corpului meu, motivele mele, şi mă retrag în conştiinţa lui „eu sunt cel care...": „eu sunt cel" care se decide, care vrea să vrea, care poate să poată; eu sunt acest efort care se opune unui corp ce-mi rezistă; eu sunt această libertate care redevine stăpână asupra lumii străine a necesităţii. Pe de altă parte, gândirea obiectivă, care stabileşte lucrurile universal valabile într-o lume lipsită de orice perspectivă particulară, respinge viaţa involuntară şi întreaga viaţa corporală de partea lucrurilor şi ignoră faptul că ea este o conştiinţă pentru care există nişte obiecte: astfel apar în mod legitim o biologie şi o psihologie ştiinţifică.

Ruptura dintre suflet şi corp, pentru a vorbi în limbajul clasicilor, provine deci, într-un anumit sens, din atitudinile conştiinţei în faţa propriei sale vieţi. Nu este încă un dualism ontologic, ci, dacă se poate spune aşa, preontologic.

Reaşezând atitudinile sale în funcţie de o atitudine fundamentală, fenomenologia reconstituie mişcarea unitară a voluntarului şi involuntarului. Trecând dincoace de conştiinţa de sine, fenomenologia descoperă aderenţa conştiinţei la corpul său, la întreaga viaţă involuntară a acestuia, şi prin aceasta, la o lume a acţiunii care este lucrarea şi orizontul lucrării sale; trecând, pe de altă parte, dincoace de formele

---

[7] Acest parcurs al gândirii rezumă o analiză mai detaliată făcută la *Societatea franceză de filozofie* (şedinţa din 25 noiembrie 1950), cu titlul *Unitatea voluntarului şi a involuntarului ca idee-limită*.

obiective ale acestei vieți involuntare, ea regăsește tocmai în conștiință aderența involuntarului la „eu vreau".

Prin această reflecție care se poartă dincolo de aspectele reflexive ale voinței și prin această recuperare a involuntarului la nivelul primei persoane sub formele sale obiectivate de psihologia științifică, putem depăși efectiv stadiul pur *analitic* al fenomenologiei și putem înceta să „silabisim" intenționalitățile și corelatele lor, pentru a sesiza o mișcare de ansamblu a vieții voinței.

Vom cerceta acest demers convergent printr-o abordare a celor două extreme ale sale. Reflecția intensifică voința prin determinările sinelui prin sine: eu *mă* decid, eu sunt cel care *mă* decid și care decide. Forma pronominală a verbului accentuează puternic acest raport activ și în același timp reflexiv de la sine la sine; trebuie spus că această judecată reflexivă nu este deloc arbitrară: este suficient să revendic responsabilitatea actelor mele sau să mă acuz pentru aceste acte, pentru ca această imputare reflexivă proprie să apară brusc în conștiința mea. Chiar dacă merg până la capătul acestei mișcări reflexive, eu mă descopăr ca posibilitate proprie care se devansează fără încetare și se repetă în angoasa lui a-putea-fi. Dar examinând în profunzime această imputare reflexivă proprie, eu descopăr și una ireflexivă, implicită chiar proiectelor mele. În primul rând, decizia se manifestă în preajma locurilor și a ființelor, și conjură noua acțiune prin imperative; iar în timp ce mă proiectez în acțiunea ce trebuie făcută, în timp ce mă desemnez, dacă putem spune așa, la acuzativ, ca un aspect al proiectului, eu mă invoc în proiectul actului ce trebuie făcut; iar acest eu imputat nu este încă un *ego* autentic, ci prezența surdă a înseși capacităților mele nerealizate, proiectate și sesizate în acțiunea care va avea loc. Înaintea oricărei judecăți reflexive de tipul „eu sunt cel care", descoperim această conștiință care precedă judecata, care este suficientă în pregătirea pentru reflecție a intenției proiectelor

mele. În acest sens, prima posibilitate deschisă de voință nu este capacitatea mea proprie de a fi, ci posibilitatea evenimențială pe care o deschid în lume proiectând o acțiune; este capacitatea de a acționa asupra lumii înseși, asupra acestei lumi care rămâne permanent în orizontul alegerii mele drept câmpul de realizare al libertății mele.

Un proiect, la rândul său, nu-mi rezumă viața la un anumit moment decât pentru că este înrădăcinat cumva în viața mea involuntară prin intermediul motivației. Nu există nici o decizie fără un motiv anume (cu condiția să facem diferența dintre motiv și cauză). În acest caz, are loc un raport original între o inițiativă și căutarea justificării ei. Evoluția alegerii mele și dezvoltarea motivelor mele sunt unul și același lucru.

Cum este posibil acest lucru ? Reluând descrierea în mod invers, pornind de la involuntar și nu de la voluntar, vom observa, luând ca exemplu dorința, modul în care corpul hrănește într-un anumit fel motivarea prin care el va putea fi comparat cu o valoare non-corporală. Astfel, numai omul poate face greva foamei; sacrificarea nevoii dovedește faptul că el a acceptat o evaluare comună; a fost necesar ca afectivitatea opacă să găsească, mai întâi în reprezentarea lucrului absent și în calea de a-l obține, o formă care este, aici, o formă imaginativă; de asemenea, a fost necesar ca anticiparea imaginativă să vizeze plăcerea însăși, și să sesizăm, printr-un afect subtil, care este într-un anume fel efigia afectivă, analogon-ul plăcerii viitoare, gustul bun al pâinii, dincoace de judecata reflexivă de valoare; afectul transfigurat printr-o intenție evaluatoare conduce corpul la nivelul unui câmp de motivare, îl face corp uman.

E de la sine înțeles faptul că voința și puterea se reunesc la nivelul mișcării voluntare și că tot aici este anulată distanța față de lucruri, această specie de irealitate a proiectului; or, în acest caz, ar trebui refăcut același demers regresiv dincoace

de reiterarea reflexivă a efortului, până la mișcarea dezvoltată în corpul docil, care este voința nonreflexivă ce ajunge, prin intermediul corpului, la lucrurile însele. Tot aici ar mai trebui să arătăm modul în care spontaneitatea obișnuită a corpului anunță mișcarea voluntară; și cunoștințele noastre fac parte din corp; prin intermediul regulilor gramaticale și de calcul, al cunoștințelor sociale și morale, efectuăm acțiuni noi și activăm astfel cunoașterea noastră, tot așa cum ne activăm și capacitățile.

Scopul acestor exemple era doar de a arăta modul în care fenomenologia putea rezolva problema dualismului și cum putea asuma sarcina de a surprinde „medierea practică" a lui *cogito* și a lui *sum* în articulațiile voluntarului și ale involuntarului. Demonstrația ar fi cu siguranță completă dacă am reuși să arătăm înrădăcinarea reciprocă a libertății și a naturii chiar până în formele cele mai incontestabile ale necesității, la nivelul conștiinței surde a existenței vii.

Dacă, însă, critica *dualismului metodologic* restabilește unitatea trăită a voinței prereflexive și a corpului propriu, descrierea scoate la iveală forme din ce în ce mai disimulate de dualitate, pe care le vom numi *dualitate a existenței* și care destituie monismul intențional al oricărei încercări anterioare.

Anumite aspecte ale acestei dualități se explică prin structura temporală a faptului-de-a-fi-în-lume, potrivit expresiei lui Merleau-Ponty[8], în sensul că în orice prezent viu este înscrisă o tendință de persistență, de fixare; căderea în generalitate și anonimat întărește persistențele în rezistențe și astfel orice proiect nou apare într-o lume deja prezentă, într-o lume de proiecte sedimentate; iar o parte din energia mea de a trăi este consumată în vigilența organică prin care mențin vechile mele prezențe, contractate într-un anumit fel într-un lucru dobândit.

---

[8] *Phénoménologie de la perception*, pp. 98–105.

Dacă am putea duce acest demers până la capăt, nu ar mai trebui să discutăm despre o *reciprocitate* a voluntarului și a involuntarului cu ceea ce limbajul mai reține încă din dualism, ci despre *ambiguitatea* unei mișcări a existenței care, printr-un singur pas, prin intermediul temporalizării, ajunge să fie libertate *și* constrângere, alegere *și* situație. Nu putem însă merge până la capătul acestei asimilări a rezistențelor în elementele persistente [*les survivances*], deoarece nu putem observa decât constituirea prin sedimentare a aspectelor involuntarului care depind, mai mult sau mai puțin, de obișnuință. Descrierea involuntarului descoperă toate felurile de forme ale involuntarului care nu sunt rezultatele istoriei.

Dar tocmai această fuziune reciprocă a proiectului și a situației este ținută în șah de câteva aspecte fundamentale ale vieții voluntare care ne permit să discutăm despre o dualitate dramatică sau polemică și căreia trebuie să-i recunoaștem statutul neobișnuit, oscilant între monism și dualism.

Pentru a ajunge la ceea ce este mai ascuns, trebuie luat ca punct de plecare ceea ce se arată îndeosebi. Acest lucru este distanța pe care suferința o produce între mine și eu însumi, între mine ca cel care asumă și eu ca cel care suferă; suferința inserează o falie existențială în propria mea incarnație; necesitatea nu este trăită numai ca ceea ce afectează, ci și ca ceea ce rănește; de aceea, libertatea rămâne în schimb posibilitatea de a nu mă accepta și de a refuza ceea ce mă minimalizează și mă neagă. În acest caz, denegarea activă a libertății stârnește negativitatea difuză a condiției mele. Parțialitatea caracterului meu, neputința de a mă identifica cu o conștiință transparentă, situația de dependență de grija substanțială a corpului meu, suscită neîncetat mișcarea de dehiscență*, mișcarea de recul, prin care încep să nutresc

* Dehiscență – proprietate a unor fructe, a unor antere sau a unor sporangi de a se deschide când ajung la maturitate (DEX) [*n. tr.*].

dorința de a mă închide în mine, pentru a expulza în afara mea, într-un subiect empiric pe care l-aș constitui, limitele caracterului, ale inconștientului și ale faptului-de-a-fi-înviață [*l'être-en-vie*].

Astfel apare momentul refuzului, care este poate implicit reflecției; acest refuz al condiției umane se exprimă prin tripla dorință a omului: de a fi total, lipsit de perspectiva finită a caracterului; transparent, fără opacitatea inconștientului; și, în sfârșit, de a exista prin sine, ne-născut. Astfel, revolta apare chiar în mijlocul condiției sale.

Făcând cale întoarsă de la nivelul consimțământului la cel al acțiunii, observăm că această continuitate între voință și mișcare, care trece prin putere, conține și o dualitate recurentă: într-o anumită măsură, mișcarea voluntară este întotdeauna un efort, atâta vreme cât corpul este spontan, adică îmi scapă, se angajează energic într-o acțiune, rezistă; această dialectică concretă se manifestă în rolul diferit al emoției și al obișnuinței: una mă surprinde la nivelul clipei, alta mă înstrăinează prin intermediul duratei; iar dacă una ne scapă de cealaltă, rezultă că spontaneitatea este, rând pe rând, instrument și obstacol. Or, mișcarea voluntară perfectă, dacă putem spune așa, ar fi aceea în care corpul s-ar retrage complet în funcția sa de instrument. Dar această supunere absolută de sine nu mă reprezintă, iar controlul corpului meu trebuie redobândit; de aceea, unitatea efortului și a spontaneității rămâne ca o idee-limită la orizontul condiției mele; iar viața voluntară rămâne un conflict.

În sfârșit, demersul nostru regresiv ne readuce în chiar centrul actului voluntar; dacă replasăm efectiv o decizie în momentul plănuirii sale, apare din nou ceea ce numeam mai devreme falia existențială. Ea apare în acest fapt destul de paradoxal potrivit căruia evenimentul unei alegeri poate fi interpretat în două moduri diferite: într-un anumit sens, el reprezintă încetarea unei evaluări; eu mă decid *pentru că*

mă bazez pe cutare sau cutare principiu; dar, într-un alt sens, ceea ce stabilește sensul definitiv al principiilor mele este apariția unui nou act. Or, această dublă interpretare este înscrisă în chiar structura deciziei care, pe de o parte, este o construcție a unui proiect, iar pe de alta, o receptare a valorilor formate într-un alt strat al conștiinței. De aceea au existat mereu două filozofii ale libertății: potrivit uneia, alegerea nu este decât o încetare a deliberării, repaosul atenției, spunea Malebranche; potrivit celeilalte, alegerea este o apariție, o irumpție. Fără îndoială, ele pot fi puse teoretic de acord, afirmând că este același lucru să te oprești din cauza unei decizii și să o alegi; dar în viața concretă a conștiinței, cele două interpretări nu corespund acelorași situații; există alegeri care sunt prinse într-o evaluare și o reevaluare continuă, altele care se apropie de pariu, arbitrare. La limită, s-ar afla scrupulul sau actul gratuit, evaluarea imprecisă, alegerea lipsită de valoare. Or, aceste două posibilități ne pândesc mereu și pun în evidență tensiunea interioară alegerii; sinteza legitimității și a inventivității, a valorii și a îndrăznelii, rămâne și ea o idee-limită.

Astfel, unitatea persoanei nu poate fi exprimată decât printr-un limbaj fragmentat: decizie *și* motiv; mișcare *și* capacitate; consimțământ *și* situație.

Această concluzie este decisivă pentru interpretarea pe care o dăm capacității constituante a conștiinței potrivit idealismului transcendental al lui Husserl: desigur, este posibil să se vorbească încă de o operațiune (*Leistung*) – a conștiinței, pentru că activitatea de decizie, de mișcare, de consimțământ completează sensul uman al afectivității, al spontaneității acestui corp animal; în acest sens, fenomenologia voinței nu destituie idealismul transcendental, ci îl reînnoiește într-un sens mai existențial; ea doar subliniază tendința sa de a se îndepărta de kantianism și, în general, de întreg curentul criticist. Fenomenologia voinței, în definitiv, neagă orice

pretenție de a interpreta conștiința „donatoare" ca pe o conștiință „creatoare"; bipolaritatea condiției sale pare ireductibilă. Reciprocitatea voluntarului și a involuntarului reprezintă modalitatea propriu-zis umană a libertății; libertatea umană este o independență dependentă, o inițiativă receptivă. Ideea de creație este mai degrabă polul opus al acestei modalități de a exista a voinței umane.

3. Al treilea nivel: în pragul ontologiei

Caracterul „constituant" al conștiinței reprezintă o victorie a *criticii* asupra naivității naturaliste (sau mundane). Dar nivelul transcendental astfel cucerit ascunde la rândul său o naivitate de grad secund – naivitatea criticii –, care constă în tratarea „transcendentalului", a „constituantului" ca „primordialul" absolut. Reflecția capabilă să o demaște, să spunem „reflecția secundară" (pentru a relua o expresie a lui Gabriel Marcel), asigură trecerea de la o fenomenologie *transcendentală* la o fenomenologie propriu-zis *ontologică*.

În acest caz, problema noastră este de a arăta posibilitățile unei fenomenologii a voinței ce se îndreaptă spre pragul ontologiei; fenomenologia are în realitate o modalitate proprie de a trece la problema ființei existentului uman: dezvăluind o *neființă* specifică voinței, o deficiență ontologică proprie voinței; experiența privilegiată a acestei neființe, în ciuda caracterului său negativ, este deja de dimensiune ontologică; ea este, dacă putem spune așa, proba negativă a ființei, ontologia în forma vidă a ființei pierdute.

Exegeza acestui moment negativ este, într-o parte consistentă a sa, o fenomenologie a pasiunilor, fără a se reduce însă numai la asta; s-o numim, într-un sens foarte larg, reflecție filozofică asupra culpabilității.

La prima vedere, stabilirea unei legături între pasiuni precum ambiția, avariția, ura etc. și un principiu „metafizic"

atât de problematic ca cel al culpabilității, interpretată ea însăși ca o *neființă*, ar putea părea nefirească. Și totuși, nu putem să nu evidențiem în ce măsură psihologia, care vrea să renunțe la un astfel de principiu, depersonalizează lumea umană a pasiunilor. Fie că încearcă o derivare a pasiunilor pornind de la emoții sau sentimente, fie că recurge la metafora vidă a cristalizării, fie că identifică pasiunea cu o idee fixă, unei psihologii a pasiunilor îi lipsește această dimensiune, această densitate, această opacitate provocată la teatru de „groază" și de „milă" și la care participă, prin imaginație, complezența fascinată a cititorului. Pasiunea nu este un stadiu al emoției și nici, în general, al involuntarului.

Într-un alt fel ne putem asigura de faptul că fenomenul pasiunii depășește psihologia comună: această modalitate de a fi atașat sau de a se atașa, această captivitate lipsită de conținut, este cu totul altceva decât o problemă a involuntarului, pentru că ea caracterizează o modalitate existențială integrală a voluntarului și a involuntarului, o figură globală a existenței; pasiunea nu este o funcție, o structură parțială, ci un model de ansamblu, o modalitate de aservire care are cu siguranță intenționalitatea sa proprie (cea a geloziei, a ambiției etc.), dar în care sunt implicate toate intenționalitățile funcțiilor parțiale; chiar dacă putem identifica în fiecare funcție a involuntarului (dorință, obișnuință, emoție) o zonă cu slabă rezistență, prin care se infiltrează și proliferează pasiunile, dar ele sunt, sub o formă înstrăinată, voința însăși.

Tocmai de aceea, fenomenul pasiunii privește *ethos*-ul uman în întregul său; sub regimul pasiunilor, valorile, care ar fi putut fi inerente voinței ca vectorii săi primordiali și față de care voința era deschisă prin motivare, i se opun de aici înainte în transcendența ostilă a datoriei; naștere pasională a „moralei", a lui *dura lex* care judecă imparțial și care „înfierează concupiscența".

Or, trebuie să o recunoaștem, problema culpabilității se prezintă ca un nod de aporii. Într-un sens, se pare că pasiunile nu necesită decât o descriere care ar antrena observația comună, literatura și istoria: nu reprezintă pasiunile figura comună a voinței, față de care funcțiile voluntarului și ale involuntarului nu sunt decât abstracții, precum un schelet, o osatură căreia i-ar lipsi carnea? Acest lucru este pe deplin adevărat; dar foarte repede se dovedește că această descriere se risipește în figuri absurde, multiplicate la nesfârșit; pentru a constitui o lume, un cosmos, pasiunilor le lipsește un principiu de ordine, o inteligibilitate asemănătoare cu cea a funcțiilor parțiale, precum emoția, obișnuința, dorința etc., care sunt prinse în dialectica voluntarului și a involuntarului. Semnele fiecărei pasiuni trebuie descifrate prin experiența vieții și prin cultură. Prin urmare, cum este posibilă o fenomeno-*logie* a pasiunilor? În lipsa unui principiu de ordine, va ști fenomenologia să tematizeze un principiu de dezordine? În acest loc, ea se lovește de caracterul *mitic* ireductibil al conceptului de culpabilitate; or, filozofia ar dori să „reducă" mitul și să extragă de aici o înțelegere pur rațională care ar aduce greșeala la același nivel cu suferința și moartea, și chiar ar îngloba-o în finitudine, asimilând-o cu o „situație-limită"; dar mitul îi opune rezistență, pentru că este singurul care poate uni sensul (*Sinn*) și imaginea (*Bild*) într-un accident, o catastrofă, care ar fi un fel de eveniment transistoric al libertății: evenimentul căderii. Aceasta este aporia: numai un astfel de mit poate pune în ordine, dacă putem să spunem așa, dezordinea, contra-cosmosul pasiunilor; în schimb, filozofia urmărește *să reducă* aspectul evenimențial al culpabilității la o structură omogenă cu alte structuri ale voluntarului și involuntarului. În această privință, filozofiile existenței, care s-au străduit să readucă greșeala în planul reflecției filozofice, nu procedează altfel decât Platon și Spinoza: și pentru ele, finitudinea este un ultim alibi filozofic al culpabilității;

această tentație pare intrinsecă cercetării filozofice a conceptului de culpabilitate.

Acestei aporii, care poate fi numită metodologică, i se adaugă o alta, într-un anume fel constitutivă: neființa suscitată de culpabilitate este în același timp „vanitate" și „putere". Pasiunea este „puterea vanității"; pe de o parte, orice pasiune se formează în jurul unui „nimic" intențional, pe care mitul îl reprezintă prin imaginile tenebrelor, abisului profund, pervertirii, aservirii; acest nimic specific, acest „van" se regăsește în bănuială, reproș, injurie, mânie și fac din orice pasiune ceva zadarnic; și totuși, pe de altă parte, pasiunea unește în mod indisolubil măreția și culpabilitatea, însuflețește mișcarea istoriei și, proiectând omul spre bunăstare și putere, pune bazele economiei și politicii. Pasiunea este puternică și conferă putere; caracterul iluzoriu al pasiunii constă tocmai în proiectarea responsabilității asupra unei fatalități străine, care ar deține și ar determina voința. De aceea, mitul o numește demon și, în același timp, neant și tenebre.

În fața acestor aporii, fenomenologia voinței se află în dificultate, fără însă a fi și dezarmată; mai întâi, sarcina sa este să elaboreze în mod simultan o *teorie empirică* și o *teorie mitică* a voinței; pe de o parte, ea trebuie să restabilească trăsăturile descriptive ale pasiunilor, pornind de la dubla idee de neant și de putere, și să construiască cvasi-inteligibilitatea unei cvasi-lumi a pasiunilor, pornind de la o întâmplare mitică; în special, este necesar să îmbine psihologia pasiunilor de tradiție stoică și spinozistă cu dramatizarea lor prin roman și teatru; în plus, reprezentarea tuturor acestor pasiuni, în special cele ale puterii, va fi furnizată de către istorie: cu siguranță că în zilele noastre, universul concentraționar a adus alienarea pasională a cărei temă este puterea, la un nivel caricatural; o critică a istoriei ca luptă pentru putere este probabil mult mai importantă pentru

înțelegerea culpabilității decât exegeza pasiunilor minore ale vieții private.

Astfel, mitul poate servi de ghid euristic pentru o descriere amenințată să se disperseze continuu. În schimb, este esențial să se construiască o critică filozofică a mitului care să nu fie în nici un caz o critică reducționistă, ci una care să îi restituie intenția semnificantă. Sarcina principală a acestei critici este tocmai aceea de a sesiza ontologia negativă a ideii de culpabilitate, de a degaja sensul specific al acestei „vanități puternice", demonstrându-i eșecul reducerii sale la alte moduri de negativitate (absența resimțită a nevoii, „vidul viitor" deschis înaintea sa de proiect, negația inerentă refuzului și mai ales lipsa de satisfacție, contingența existenței constitutive finitudinii).

Noțiunea la care tinde să se restrângă culpabilitatea este cea de finitudine; ea este cea care trebuie să folosească, în același timp, de reper și impuls pentru o critică filozofică a culpabilității; a recunoaște distanța dintre cele două concepte, înseamnă a „salva mitul": astfel, polaritatea finitudinii, ca „neant" constituant, dacă putem spune așa, și cea a culpabilității, ca „neant" evenimențial, ar fi tema directoare a unei astfel de exegeze a neființei voinței.

Dacă revenim acum, de pe pozițiile ontologiei la reflecția transcendentală anterioară, avem impresia că toată dialectica voluntarului și involuntarului nu s-ar fi realizat decât prin omiterea acestei noi experiențe care prezintă ființa prin intermediul neființei. Dimensiunea transcendentală a *cogito*-ului apare în final ca legată de această ἐποχή a culpabilității și de ontologia pe care o presupune. Trebuie să explicităm acum sensul acestei omiteri.

Punerea între paranteze a modalităților pasionale ale voinței este un câștig și, în același timp, o pierdere. Ea este, în primul rând, un câștig, pentru că pune în evidență voința, și în general, existența umană, ca ceea ce „dă sens". Trebuia

mers până la capătul acestei ἐποχή pentru a cuceri funcția constituantă a conștiinței, adică, în planul voinței, capacitatea sa de a trata orice involuntar ca pe ceva uman. O reflecție care ar începe prea devreme cu pasiunile, cu „nefericirea umană", ar risca să rateze această semnificație a voinței și a conștiinței; mai ales conceptul de aservire, examinat înainte de vreme, ar risca să fie confundat cu orice determinism, cu orice automatism, și ar închide antropologia într-o gândire obiectuală; de aceea, pentru a diferenția lumea subiectivă a motivării de universul obiectiv al cauzalității, pentru a recuceri sensul spontaneității capacităților pe care corpul în mișcare îl acordă acțiunii, pentru a regăsi, într-un mod și mai subtil încă, această necesitate la persoana întâi pe care o suport pentru că sunt viu, născut dintr-un trup, trebuia elaborată această triplă idee de motivare, spontaneitate și necesitate trăită, în jurul unui „eu vreau" constituant (sau, într-un sens limitat, transcendental). Pentru a ajunge până la această posibilitate fundamentală a eului care este responsabilitatea sa, trebuia deci ca aservirea, care împiedică exprimarea voinței, să fie ținută în suspensie; trebuia omisă greșeala pentru a înțelege reciprocitatea dintre voluntar și involuntar, care le dă sens unul prin celălalt, prin ideea-limită a unității lor.

Mai mult, omiterea greșelii este singura care face posibilă reintroducerea ulterioară a acestei noi dimensiuni: pentru că libertatea este constituantă oricărui tip de involuntar, inclusiv necesității, libertatea nu este anulată prin culpabilitate: supunerea ca atare este un accident *al* libertății. Dialectica voluntarului și involuntarului reprezintă structura comună a inocenței și a culpabilității; ea este condiția de posibilitate a unui paradox precum libertatea aservită. Omul nu este pe jumătate om și pe jumătate culpabil; el este capacitatea de a hotărî, de a se mișca și de a consimți, dar o capacitate supusă inamicului său.

Și totuși, ambiguitatea unei reflecții transcendentale constă în faptul de a fi simultan un câștig și o pierdere; cucerirea

capacității constituante a omului reprezintă și o pierdere ontologică. Ca și cum l-ar caracteriza și o naivitate secundă, o naivitate transcendentală care urmează naivității naturalismului. Reflecția transcendentală trezește iluzia că filozofia ar putea fi o reflecție lipsită de asceză, lipsită de o purificare a propriei priviri; ea omite faptul esențial că libertatea care *constituie* involuntarul este totuși o *libertate descătușabilă*, că, pentru a ajunge de la neființa la ființa sa, trebuie în consecință să traversăm multe niveluri de conștiință.

Este mai dificil, probabil, să învingem această naivitate, decât pe cea a atitudinii naturale; dacă *ego*-ul se pierde cu ușurință în lumea sa și se înțelege prin intermediul lucrurilor care îl înconjoară, o iluzie și mai puternică îl închide în chiar incinta subiectivității sale; omiterea ființei pare să fie legată de *disimularea* pe care o secretă libertatea aservită; „vanitatea" *ego*-ului este întinsă ca un voal chiar peste ființa existenței sale.

Ca și economia și politica, cucerirea subiectivității constituante de către filozofie este astfel, în mod straniu, o realizare culturală culpabilă. Fenomenologia transcendentală este opera acestui Sine, care se dorește prin Sine și lipsit de rădăcini ontologice.

Și totuși, sensul subiectivității, odată cucerit, nu mai poate fi pierdut: a transcende Sinele va fi totuna cu a-l reține și, în același timp, cu a-l suspenda ca instanță supremă.

Dacă accesul la fenomenologia transcendentală este rezultatul unui tip de revoluție copernicană, trecerea de la fenomenologia transcendentală la fenomenologia ontologică este, la rândul său, un fel de conversiune care „descentrează" din Sine preocuparea ontologică. Interpretarea „vanității" ar reprezenta punctul de inflexiune al acestei reflecții secundare. Descoperind o neființă particulară, o ψευδής οὐσία, „vanitatea" determină în mod negativ problema ființei voinței, a ființei omului. Poate că acest acces la ontologie prin „vanitatea"

voinţei este mai fecund decât cercetarea implicaţiilor ontologice ale fenomenelor de la nivelul conştiinţei teoretice.

Prin urmare, dacă o astfel de reflecţie secundară ar fi posibilă, fenomenologia, focalizată asupra acordării de sens (*Sinngebung*), în general, şi asupra puterii constituante a lui „Eu vreau", în particular, ar presupune un demers prealabil – suspendarea problemei fiinţei şi a nefiinţei „conştiinţei donatoare"; demers fecund, pentru că numai el ar pune în evidenţă sensul propriu al subiectivităţii. Dar în acest caz, trecerea la ontologie ar consta în ridicarea acestor paranteze şi, păstrând în acelaşi timp avantajul subiectivităţii dobândite prin punerea între paranteze, în iniţierea aventurii unei ποίησις („poetici") a voinţei.

4. ANALIZE ȘI PROBLEME ÎN *IDEEN* II

În introducerea la eleganta ediție germană a *Meditațiilor carteziene* ale lui Husserl, S. Strasser reamintea nu demult destinul straniu al principalelor opere ale întemeietorului fenomenologiei; în trei rânduri, în perioada lui *Ideen* (din 1911 până aproximativ în 1925), în cea a *Meditațiilor carteziene* (din 1928 până în 1931) și a lui *Krisis* (din 1931 până în 1936) – Husserl a încercat să reunească într-o lucrare de ansamblu interpretarea filozofică a metodei sale și exercițiile fenomenologice care trebuiau să o pună în aplicare și să o legitimeze; de fiecare dată, modificări continue și scrupule de redactare au mutilat proiectul inițial; astfel, publicul nu a cunoscut decât expozeul sistematic care trebuia să servească drept introducere la întregul volum *Ideen*, cu titlul de *Ideen* I, *Introducere la o fenomenologie și o filozofie fenomenologică pură*. *Ideen* II și III, deși redactate integral, au rămas inedite. Tot astfel, ediția franceză a *Meditațiilor carteziene* nu a fost urmată de editarea textului german original, acesta fiind supus unei vaste remanieri care nu a fost finalizată niciodată; încă de la sfârșitul anilor 1930, Husserl era acaparat de marea operă din care doar un fragment urma să fie publicat într-o revistă din Belgrad, în 1935, cu titlul de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*). Se pare că onestitatea și efortul filozofului au condus la o depășire continuă a rezultatelor

obținute și au blocat impulsul contrar de a da un caracter definitiv, chiar irevocabil, unității sistematice; iar cum acest impuls își găsea mai ușor expresia în marile expuneri doctrinare, e de la sine înțeles că expunerile cercetărilor au fost de fiecare dată sacrificate. Pentru noi, care acum avem acces la textele inedite, grație efortului extraordinar al *Arhivelor Husserl* din Louvain[1], este esențial să putem verifica tezele cu caracter sistematic și programatic din *Ideen* I prin analizele din *Ideen* II, intitulate *Cercetări fenomenologice asupra constituirii realității în ansamblul său.*

Interesul este unul dublu: pe de o parte, *Ideen* II pune în aplicare *metoda* „analizei intenționale" propusă în *Ideen* I; pe de altă parte, analizele din *Ideen* II lămuresc retrospectiv *doctrina* idealistă care, din 1905, interpretează metoda fenomenologică și care și-a găsit în *Ideen* I, și mai ales în *Meditații carteziene*, expresia sa sistematică. Este important să distingem cu claritate aceste două aspecte ale operei lui Husserl care sunt deseori confundate chiar de autorul lor sub numele ambiguu de constituire. Într-un prim sens, exercițiile de „constituire" sunt exerciții de analiză intenționlă; ele pornesc de la un „sens" deja format într-un obiect care are o unitate și o permanență în fața spiritului și descifrează intențiile multiple care se intersectează în acest „sens"; de unde și numele de analiză intenționlă. *Ideen* I pune în aplicare această metodă prin exemplul privilegiat al obiectului perceput: se trece astfel de la stabilitatea indivizibilă a lucrului, așa cum

[1] *Arhivele Husserl* din Louvain, conduse de Dr. H.L. Van Bréda, au transcris deja o parte importantă din aceste inedite; o copie a fost depusă la Institutul de Filozofie al Universității din Strasbourg. Editura Martinus Nijhoff, Haga, a început publicarea „operelor complete" ale lui Husserl; trei volume din *Husserliana* au apărut deja: *Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen* (ed. și introd. de Walter Biemel); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I (ed. de Walter Biemel); *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (ed. și introd. de S. Strasser), 1950.

apare el privirii, la fluxul de contururi, aspecte şi schiţe prin care conştiinţa anticipează şi prezumă unitatea *acestui* lucru. În mod constant, analiza intenţională ia ca „ghid transcendental" un obiect, un sens, în care se reunesc vizările conştiinţei; ea nu abordează niciodată în mod direct spiritualitatea primordială a conştiinţei; raţionalismul său implicit o conduce către unu, către ordine, către sistemul în care ea se depăşeşte instituind o polaritate. În diversul conştiinţei, o unitate oarecare reprezintă firul Ariadnei. O astfel de metodă nu dictează prematur sensul ultim al conştiinţei; ea presupune mai degrabă un idealism metodologic, decât unul doctrinar; ea este pariul de a trata realitatea doar ca sens *pentru* o conştiinţă şi de a „silabisi" diversele structuri ale sensului ca „momente" temporale şi „straturi funcţionale".

Dar Husserl interpretează acest sens „pentru" *o conştiinţă*, ca pe un sens „în" *conştiinţa mea*; totodată, el ia o decizie metafizică în legătură cu sensul ultim al realităţii şi încalcă prudenţa metodologică de a nu chestiona decât conştiinţa. *Meditaţiile carteziene* trag concluziile unei astfel de decizii, cu un curaj filozofic exemplar: revenirea la *ego* duce la un monadism potrivit căruia lumea este mai întâi de toate sensul dezvoltat de *ego*-ul meu. Asumând cu luciditate responsabilitatea „solipsismului transcendental", Husserl încearcă să-i găsească o soluţie prin cunoaşterea celuilalt, care trebuie să realizeze acest paradox extraordinar de a constitui „în" mine „străinul" originar, „celălaltul" primordial: acesta, sustrăgându-mi monopolul subiectivităţii, reorganizează sensul lumii în jurul său şi deschide proiectul intersubiectiv al obiectivităţii.

Ideen II rămâne dincolo de această problematică propriu-zis filozofică şi îşi desfăşoară analizele în limitele idealismului metodologic pe care l-am caracterizat mai sus. „Ghidul transcendental" al analizei intenţionale îl reprezintă conceptul de „realitate în ansamblul său" (*die gesamte Realität*). Această temă se articulează la două niveluri: realitatea

ca natură și realitatea ca „lume spirituală" (*geistige Welt*). Natura însăși este analizată ca „natură materială" și ca „natură animală sau psihică". Astfel, cele trei teme directoare, cele trei obiecte regulative ale cercetării sunt „lucrul", „sufletul" și „spiritul".

La o primă vedere, această traiectorie de jos în sus reproduce o schemă tradițională a realității și, în același timp, o schemă a legăturii dintre științe. Însă nu trebuie pierdut din vedere faptul că de fiecare dată este vorba despre „a constitui în conștiință" aceste obiecte regulative, adică de a le regăsi în calitate de intenții ale conștiinței care persistă și, deci, de a vorbi despre natură într-o altă atitudine decât cea naturală, de a vorbi despre natură și realitate în mod transcendental. Mai mult, este vorba despre a constitui și articularea dintre aceste obiecte, de a „fundamenta" „straturile" de sens unul pe baza celuilalt: între cele două niveluri ale naturii, ca și între natură și spirit, nu există un raport pe care îl întâlnim în natură sau în spirit, ci un raport constituit prin semnificațiile actelor conștiinței care se formează unul pe baza celuilalt[2]. Prin urmare, acest raport „nonreal" este explicat doar de fenomenologia transcendentală; fără ea, omul de știință nu are idee despre ce vorbește atunci când situează animalul deasupra mineralului, localizează psihicul, include cultura în natură sau invers. În lipsa *constituirii* acestei relații „în conștiință", cercetătorul este condamnat sau la reducerea tuturor științelor la una singură (de exemplu, la fizica matematică), sau la separarea lor în funcție de diversele metodologii.

Totuși, această operațiune de constituire pe care o vom analiza imediat, nu permite rezolvarea ezitărilor și a

[2] *Ideen* I se folosește în multiple rânduri de această structură de fundamentare (*Fundierung*): pentru a desemna înrădăcinarea valorilor de lucru în obiectivitatea lucrului (pp. 66–67), pentru a caracteriza formarea noemelor sau noezelor în actele compuse de reunire, explicitare, relație etc. (§ 93 și § 118).

ambiguităților idealismului din *Ideen* I[3] și legitimarea unei interpretări mai coerente și mai radicale a *Meditațiilor carteziene*. Vom observa că din analiza intențională va reieși gradual o polaritate stranie, care amintește de polaritatea kantiană dintre idealismul transcendental și realismul empiric. *Ideen* II nu urmărește nici destituirea importanței ideilor de realitate, de natură și nici a importanței științelor obiective ale omului; dimpotrivă: înrădăcinându-le într-o operațiune (*Leistung*) a conștiinței, fenomenologia le legitimează și le elaborează în fața subiectivității transcendentale ca *obiecte* care îi dau sens, o salvează de iraționalitatea amenințătoare a unui flux de conștiință neconcordant. Obiectul este o discordanță posibilă depășită. *Ideen* II sugerează imaginea unei respirații largi care urmează unei mișcări de influx sau de *revenire reflexivă* la *ego*-ul pur al fenomenologiei și unei mișcări de expirație sau de *obiectivare* prin care conștiința se fixează în ceva *real*, în semnificații prime și demne de a fi rostite, demne de λέγειν și de λόγος. Astfel, demersul lui *Ideen* II este jalonat de o triplă polaritate: cea a *ego*-ului transcendental și a lucrului, capcană pentru exterioritatea absolută – cea a *ego*-ului și a sufletului care se află și el în exterior, printre lucruri – și cea a *ego*-ului și a spiritului care este obiectiv în persoanele și grupurile istorice. Fenomenologia demonstrează, fără doar și poate, relativitatea acestor falsuri absolute în raport cu conștiința care le vizează dar, tot ea, nu arată, oare, gradul de vanitate și nebunie a unei conștiințe care nu s-ar depăși într-un sens[4]?

---

[3] *Ideen* I susține în același timp că orice realitate este „sensul" conștiinței *și* că sensul: a) se bazează pe o intuiție, pe un „a vedea", b) dă o formă unei materii – *hylé* – nonintențională; c) vizează, la rândul său, dincolo de el însuși, un obiect care dă sensului marca „realității" și pe cea a „rațiunii" conștiinței înseși. Aceste teme lasă cititorul într-o stare de confuzie pe care a semnalat-o, nu demult, E. Fink (*Kantstudien*, 1933).

[4] Acest studiu consacrat punerii în aplicare a analizei intenționale preconizate în *Ideen* I este, în intenția noastră, contrapartea la un alt

I. Constituirea naturii materiale

Structura primei părți din *Ideen* II este destul de simplă; studiul principal, format din analiza intențională a *sensului* lucrului, este efectuat în capitolul II; dar el este precedat de o reflecție asupra *atitudinii* generale în care lucrul *apare* ca lucru: această atitudine pune în evidență, dacă nu un „sens" cu trăsăturile sale exacte și straturile sau nivelurile de semnificație, cel puțin o „idee" – ideea de natură în general – adică o temă normativă care exclude anumite determinații *a priori* cum ar fi utilul, frumosul, binele etc. și care prescrie anumite comportamente teoretice: astfel sensul *lucrului* se profilează pe fundalul *naturii* (cap. I); analiza intențională a reității (cap. II) reclamă, la rândul său, o schimbare de perspectivă: sensul „lucrului însuși", așa cum se dă el, nu este complet atâta timp cât nu sunt luate în considerare interferențele sale cu dispozițiile corporale și psihice ale subiectului: cu această ocazie, Husserl dezvoltă pentru prima dată interpretarea esențială a funcției perceptive a corpului (cap. III); dar această teorie nu reprezintă aici decât o etapă în direcția analizei complementare a obiectivității lucrului: apariția subiectivității individuale declanșează efectiv o ruptură între trăsăturile și aspectele lucrului care sunt relative la un singur individ și cele care nu sunt relative, dar universal valabile; această raportare a obiectivității la intersubiectivitate încheie constituirea sensului naturii materiale (vom pune în evidență această schimbare finală de direcție a analizei din capitolul III, într-un alt capitol, al patrulea, care leagă concluziile obținute prin teoria „corpului perceptiv" de problema

---

studiu consacrat justificării idealismului *Meditațiilor carteziene* care va fi publicat în 1952 în *Revue Philosophique de Louvain*; justificăm acolo distincția dintre un idealism metodologic presupus de către fenomenologia transcendentală și un idealism doctrinar care ar fi rezultatul unei interpretări ulterioare făcute de filozof a metodei intenționale.

sensului lucrului, așa cum este ea elaborată în capitolul II, consacrat tocmai „straturilor" diferite ale „sensului lucrului ca atare").

1. „Ideea" de natură în genere

Primul demers al fenomenologului constă în delimitarea *a priori* a câmpului propriu al naturii prin tipul de interes sau de atitudine corelat acestuia. Nu știm *care* obiecte fac parte din natură, ci la care conștiință se raportează. În acest sens, noi avem o *idee* a naturii, regulă pentru ontologia regională pe care urmează să o elaborăm.

Husserl numește această atitudine experiență (*Erfahrung*[5]), și mai precis experiență doxico-teoretică (*doxisch-theoretisch*). În limbajul fenomenologului, experiență înseamnă mai mult decât percepție. Sensul percepției nu apare decât prin reducția anumitor trăsături ale experienței, reducție care-i pune în evidență aspectul precar și incomplet. Experiența ne conduce deja la nivelul unei percepții traversate de o „teză", adică de *o credință** *care stabilește existența obiectului său*; noi experimentăm percepția încredințându-ne vehemenței prezenței, dacă putem spune astfel, până în punctul de a ne uita și abandona în ea. Această credință (*doxa*) are ca mod esențial certitudinea, al cărei corelat este indicele de realitate legat de lucrul perceput și în care poate fi recunoscut ceea ce anticii numeau „manifest" (ἐναργής). Într-adevăr, credința este o creanță, un credit, dincolo de judecata propriu-zisă care stabilește adevărul și falsitatea.

---

[5] *Das gesamte räumlich-zeitliche Weltall [ist] der Gesamtbereich möglicher Erfahrung* (Universul spațio-temporal în întregul său [constituie] domeniul oricărei experiențe posibile).

* Nu este vorba, bineînțeles, de „credință" în sensul religios al termenului, ci de credința specifică atitudinii naturale în valabilitatea existenței lumii.

Modalitatea de existență pe care *doxa* o atribuie realului este prealabilă operațiunii afirmației care subliniază, repetă credința și celei a negației, care o anulează[6]. Acest caracter „tetic", pozițional, este cel care, odată aperceput, poate fi neutralizat, suspendat. Conștiința, în loc să facă corp comun cu lumea sa, redevine stăpână pe sine prin această putere înglobatoare și își descoperă caracterul instituant, sub accentele afective și practice pe care realitatea le dobândește prin activitatea mea evaluatoare și voliționalã: ignorând în mod pozitiv frumosul și binele, utilul și valabilul, eu devin un pur spectator; odată eliminat aspectul valoric (*Wert*), mai rămâne aspectul reic (*Sache*) (în limbajul lui Husserl, *Ding* numește lucrul prin contrast cu existența animată, iar *Sache* numește lucrul prin contrast cu stratul de valoare). „Pentru subiectul teoretic, aici este natura". Evaluările omului nu interferează cu privirea omului de știință: ele nu sunt constitutive ideii de natură[7].

---

[6] Despre toate acestea, vezi *Ideen* I, §§ 103 sq. Modurile credinței (certitudine, evaluare, ipoteză, întrebare, îndoială) și modurile realității care îi corespund de partea obiectului (real, posibil, verosimil, problematic, îndoielnic) sunt și ele de nivel prejudicativ. Ne punem întrebarea dacă această analiză remarcabilă a credinței (*doxa*) făcute de Husserl nu reprezintă un ghid potrivit pentru departajarea analizelor clasice ale judecății și credinței la Descartes și Spinoza. Probabil s-ar putea spune că, dat fiind că amândoi au confundat în mod clar credința și judecata, ei nu vorbesc despre același lucru și nu se confruntă la același nivel. Descartes are dreptate la nivelul judecății propriu-zise care este un act responsabil, voluntar și liber. Spinoza are dreptate la nivelul credinței prejudicative, în care operațiunea poziționalã (*doxisch*) este într-un anume fel țesută în „reprezentarea" însăși: ar trebui adăugat că momentul de „criză" care separă *doxa* de judecată este contestarea care neagă, și nu afirmația care întărește.

[7] „Devenind noi înșine subiect pur teoretic, ajungem la o idee de natură, delimitată *a priori*, în care lumea este o lume de lucruri pure (*Sachen*)" (31).

Astfel adoptăm o poziție superioară printr-un act de încredere și, simultan, printr-un act de neîncredere, printr-un act de instituire și printr-un act de reducție; acordăm „existentul" și retragem „caracterul de valabilitate". Husserl numește această dublă operațiune a conștiinței (*Leistung*) *obiectivare*. Odată începută la nivelul lucrurilor, această obiectivare se poate reîntoarce la rândul său împotriva a ceea ce a exclus, poate cuceri predicatele afective, axiologice, practice și le poate include la rândul lor în cunoașterea teoretică. Și astfel, procesul de obiectivare prin care institui și delimitez o natură, depășește natura însăși, dar întotdeauna după modelul naturii: natura lucrurilor devine atunci relevantă pentru o psihologie, o sociologie și o estetică „naturaliste".

2. „Sensul" „lucrului" în genere

Am aflat în ce atitudine apare lucrul ca lucru: acum că știm că lucrul este „pentru" un anumit mod de a privi, nu mai avem de ce să ne temem să chestionăm „lucrul însuși" și să-l luăm ca ghid. Vom pune în practică ceea ce *Ideen* I numește reflecție noematică; este o reflecție, pentru că în loc să experimentăm pur și simplu, chestionăm sensul a ceea ce trăim; și este o reflecție noematică, pentru că explicăm[8] *cogitatum*-ul și nu *cogito*-ul, noema și nu noeza. În analiza care urmează, vom atinge din plin modelul propriu-zis husserlian de transcendentalism: ceea ce îl interesează pe Husserl în privința conștiinței nu este spiritualitatea sa, capacitatea sa de a crea în toate un sens, ci semnificațiile permanente, unificate, în care ea se transcende și de care ea se leagă. *Obiectul* este întotdeauna „ghidul transcendental" care trebuie urmat

[8] De unde titlul capitolului II: *Die ontische Sinnesschichten des anschaulichen Dinges als solchen* (Straturile ontice de sens ale lucrului dat ca atare în intuiție) – Despre „noemă" și „sens", vezi *Ideen* I, § 90 și §§ 129 sq.

în labirintul intențiilor încâlcite. De aceea, dacă este adevărat faptul că o conștiință este un „eu pot" – Husserl repetă acest lucru în toate marile expuneri filozofice ale metodei sale – această capacitate a conștiinței nu îl interesează ca atare, ci în calitatea sa normativă. Fenomenologia este mai mult o filozofie a „sensului" decât una a libertății. Aici se află, poate, enigma înrudirii sale mai strânse cu Kant decât cu fenomenologiile „existențialiste": acestea îi datorează o metodă și analizele specifice; dar spiritul vine de altundeva, iar preocuparea este diferită.

Să analizăm deci lucrul însuși – sensul lucrului – și să ne întrebăm ce îl deosebește de ordinea spirituală (*Geistigkeit*). Răspunsul lui Husserl este dublu: întinderea (*Ausdehnung*) este cea care semnalează lucrul, însă materialitatea este calitatea sa esențială: altfel spus, întinderea nu poate lipsi fără ca lucrul să nu lipsească; și totuși, întinderea determinată calitativ [*l'extension qualifiée*] nu este încă un lucru, ci numai, așa cum se va spune, „un spectru" [*fantôme*].

Studiul întinderii din *Ideen* II nu are nimic remarcabil față de *Estetica transcendentală*, spre exemplu: diviziunea spațiului este diviziunea lucrului însuși; orice calitate apare sau dispare în spațiu, „îm-plinindu-l" într-un anume fel (această „îm-plinire" diferă de la un registru senzorial la altul: culoarea „acoperă", mirosul „se răspândește" etc.); calitățile nu pot fi decât înlocuite; nu există o absență totală a calității.

În schimb, întâlnim aici o observație interesantă pentru analiza ulterioară a psihicului: psihicul nu are întindere, nu umple un spațiu, nu este divizat în spațiu; el este localizat în spațiu, ceea ce nu este același lucru sau, dacă vrem, el se dispune în funcție de spațiu: această relație de fundamentare (*Fundierung*), care va fi clarificată la momentul potrivit, nu este una accidentală, ci una esențială.

Ce face dintr-un spațiu întins un lucru (*Res*), o realitate (*Realität*)? (cum am mai spus, este vorba despre descoperirea

unei esențe: esența reității, de interpretarea acesteia printr-un exemplu bine ales, care poate fi luat fie din memorie, fie din imaginație[9]). Să propunem o ipoteză: să îndepărtăm din lucru orice tip de schimbare – atât în ceea ce privește forma, cât și calitatea; să îl scoatem din orice context care poate pune în evidență o *schimbare prin raportare la* restul situației: rămâne o „schemă sensibilă", o formă picturală, sonoră; în timp ce forma fără calitate este inimaginabilă, forma determinată calitativ poate fi lipsită, prin variații imaginative, de toate celelalte determinații materiale. Or, ce îi lipsește unui astfel de spectru? Îi lipsește „surplusul" care ne permite să așteptăm de la el ceva anume; el este apariție pură, închisă în sine și devenind fără încetare altceva; el scapă întrebării: „Ce este" această apariție în care acest *ceva* care nu apare scapă discursului?

Suspendând orice raportare la un context, am suspendat ceea ce dă realitatea lucrului material: sensul lucrului nu se manifestă decât atunci când ridicăm parantezele. Raportarea spectrului la *circumstanțe* (*Umstände*) pare atunci momentul esențial al reității; să cercetăm una dintre aceste circumstanțe: clarificarea; sub perspective diferite, spectrul obiectului se schimbă neîncetat; însă noi afirmăm că el este același lucru, clarificat într-un alt fel; în consecință, deosebim de fluxul variațiilor o *constantă* de calitate sau de formă; în același timp, raportăm acest flux de variații la cele de la nivelul circumstanțelor. Această raportare a lucrului variabil la circumstanțele variabile este opusul instituirii lucrului (*Dingsetzung*), prin care punem un lucru ca unul și același. Materialitatea este ceea ce apare ca independent față de circumstanțe de-a lungul variațiilor schemei sensibile: culoarea obiectivă este cea care caracterizează un lucru, atât în lumină, cât și în

[9] Nu putem subestima rolul variațiilor imaginative în reducția husserliană de la fapt la esență; vezi *Ideen* I, § 4 și § 23.

întuneric; orice proprietate îşi dobândeşte realitatea sa materială (*reale*), obiectivă printr-o operaţiune relaţională de aceeaşi natură, iar realitatea este atât de multiplă, încât există proprietăţi pe care le putem considera „unităţi persistente faţă de schemele multiple ordonate în funcţie de circumstanţele corespondente“[10].

Această analiză a percepţiei realizante (*realisierende Auffassung*) – care ridică apariţia întâmplătoare la rangul de „stare“ durabilă (*Zustand*) – necesită câteva observaţii. Ea îi va surprinde atât pe fenomenologii „existenţialişti“, care o găsesc prea intelectualistă, cât şi pe filozofii obişnuiţi cu analizele lui Lagneau şi ale lui Alain, şi cu atât mai mult pe gânditorii formaţi de *Analitica transcendentală* a lui Kant.

Pe de o parte, această „instituire a lucrului“ este realmente o operaţiune relaţională: sub numele de „circumstanţe“, Husserl invocă dacă nu relaţia de cauzalitate, cel puţin un mod cauzal[11] care ar fi rădăcina, forma originară a unei relaţii explicite, ce aparţine stratului superior al raţiunii (*Denken*): totodată, Husserl angajează întreaga analiză ulterioară într-o direcţie care va dezamăgi cititorii obişnuiţi cu opoziţia dintre „existenţă“ şi „obiectivitate“, aşa cum se găseşte, de exemplu, la Gabriel Marcel şi apoi la Merleau-Ponty. În *Ideen* II nu este vorba despre a regăsi un model de prezenţă a lumii, ale cărei semnificaţii să fie proiectate prin dezvoltarea capacităţilor mele fizice, dincoace de relaţiile obiective ale nivelului intelectual şi ştiinţific. Un astfel de proiect îi este total străin lui Husserl, cel puţin în perioada lui *Ideen* II. Dimpotrivă, ceea ce îl interesează este determinarea treptată

[10] *Ideen* II, *op. cit.*, p. 55.

[11] „A cunoaşte un lucru înseamnă să ştii prin intermediul experienţei cum se comportă atunci când îl apăsăm, îl lovim, îl curbăm, spargem, încălzim, răcim, pe scurt, cum se comportă în lanţul de circumstanţe cauzale (*im Zusammenhang seiner Kausalitäten*), ce stări traversează, cum rămâne identic de-a lungul acestor stări.“

a obiectivității. Această preocupare va fi mult mai clară la nivelul lui *psyché*, când va fi vorba tocmai despre elaborarea ei ca temă autentică a unei psihofiziologii obiective.

Pe de altă parte, această analiză nu este totuși una intelectualistă: această „cauzalitate" nu este nicidecum una gândită; ea este o dependență văzută, percepută ca un aspect al situației percepute: când luminozitatea unei figuri colorate variază, dependența față de lumină apare în mod originar. Husserl orientează analiza în direcția unei cercetări a relațiilor despre care se poate spune că sunt concrete și, în același timp, percepute. Fără îndoială, el acceptă faptul că a fi atent la caracterul constant al formei sau al calității și a fi atent la dependența cauzală sunt două direcții diferite ale privirii, înrădăcinate totuși în aceeași „schemă"; dar relația de la o anumită „stare" la o anumită „circumstanță" este inclusă în baza perceptivă a simulacrului; ea face parte din lucrul perceput și din sensul său. Astfel, schema se pretează la multiple „aprehensiuni cauzale" care semnalează serii posibile de percepții, raportate în mod funcțional la serii posibile de circumstanțe (de exemplu, mă aștept la o anumită aparență a aceluiași roșu în lumina soarelui, sub o lumină albastră, la umbră etc.). Chiar și atunci când Husserl leagă „stările" de o „substanță", el rămâne la nivelul acestei *doxa* perceptive despre care am discutat la început și vorbește despre o expunere originară (*originär ... aufweist*)[12] a proprietăților reale în stările dependente de circumstanțe.

Observăm astfel tendințele generale ale interpretării:

1. pe de o parte, știința nu ridică probleme absolut noi în ceea ce privește constituirea perceptivă a lucrului; prin urmare, fenomenologia trebuie să o chestioneze pe aceasta, și nu să subordoneze lucrul perceput celui cunoscut în mod științific. *Ideen* II subliniază astfel tendința lui *Ideen* I de

[12] *Ideen* II, *op. cit.*, pp. 56–57.

a deplasa accentul de la filozofia științelor la fenomenologia percepției[13].

2. Conștiința perceptivă, la rândul ei, deschide conștiința științifică prin caracterul său relațional: cauzalitatea presupusă este ancorată într-o relație percepută de dependență a proprietăților intuitive față de „circumstanțe", ele însele percepute în mod intuitiv.

3. Fenomenologia percepției este posibilă deoarece constituirea lucrului conține o „esență" pe care o putem sesiza prin câteva exemple. Acest lucru este trecut sub tăcere de filozofiile moderne ale percepției care justifică cu dificultate dreptul lor de a vorbi despre percepție în loc să o experimenteze, adică dreptul lor de a vorbi în mod reflexiv despre pre-reflexiv, de a vorbi în mod rațional despre prerațional. Husserl, având dreptate sau nu, justifică acest drept printr-o teorie a esențelor: există semnificații *a priori* precum întinderea, spectrul, raportarea la circumstanțe, realitatea, substanțialitatea, care sunt identificate printr-o cercetare directă chiar în lucruri. În schimb, această pretenție de a avea acces la esențele noemelor, de a descifra printr-o intuiție eidetică esența reității, ridică o problemă gravă, înrudită cu cea precedentă: dacă structurile lucrului elaborate de știință au o istorie evolutivă, Husserl ar dori ca cele degajate de fenomenolog să nu aibă o astfel de istorie; de accea, el are nevoie să ancoreze „lucrul fizic" în „lucrul perceput", astfel încât *istoria științelor*, în care Brunschvicg edifica sensul realității, să nu includă și *eidetica percepției.* Se pare că Husserl, după 1930 și în perioada lui *Krisis*, considera că această poziție este cel mai dificil de susținut: pe de o parte, el trebuia să pună în evidență latura irațională a lumii vieții (*Lebenswelt*), care este asemenea matricei existenței noastre, și mai ales caracterul său prerelațional; pe de altă parte,

[13] *Ideen* I, § 40 și urm.

trebuia să sublinieze ruptura pe care a produs-o, în lectura pe care o aplicăm lucrurilor, revoluția galileană, prin matematizarea realului, și prin urmare, trebuia să pună sub semnul întrebării continuitatea dintre percepție și știință și să determine rolul său decisiv pentru viziunea științifică asupra lumii. Totodată, el avea nevoie să includă elementele *a priori* ale percepției lucrului (*Dingauffassung*) într-o istorie a culturii, cu toate dificultățile pe care istoria le introduce într-o filozofie a esențelor.

Dar *Ideen* II compensează această interpretare a continuității dintre o *Dingauffassung* perceptivă și o *Dingauffassung* științifică printr-un punct de vedere asupra discontinuității lor: această schimbare de perspectivă apare atunci când cercetăm o altă dimensiune a lucrului perceput, și anume relația sa cu dispozițiile corporale și psihice ale [subiectului] perceptiv; tocmai prin această nouă perspectivă se justifică diferența dintre „subiectivitatea" lucrului perceput și „obiectivitatea" lucrului fizic.

3. Raportarea lucrului perceput la corpul perceptiv

Cu ocazia trecerii la ultimul „strat constitutiv" al *lucrului real*, Husserl elaborează pentru prima dată în *Ideen* II propria sa teorie cu privire la corp. De ce recursul la corp, în acest moment al analizei ? Pentru că elaborarea ultimă a obiectivității presupune o atenție acordată tuturor aluziilor, tuturor referințelor pe care le păstrează lucrul în ceea ce privește subiectul perceptiv și corporal; obiectivitatea se diferențiază de o subiectivitate până acum neobservată, care se omitea ea însăși într-un anume fel, depășindu-se chiar în aspectele lucrului perceput. Trebuie să remarcăm că, până acum, nu au fost stabilite decât aspectele lucrului în raport cu un subiect izolat și că trebuie trecut la „lucrul valabil în mod universal" ; prin urmare, trebuie mai întâi să reflectăm

asupra modalităților neobservate de implicare a corpului meu în „aprehensiunea lucrurilor".

Acest mod de a introduce corpul merită să fie scos în evidență: printr-o mișcare regresivă, trecem de la lucrul perceput, în care conștiința se transcende, la corpul perceptiv, de la obiect la organ; acest demers se distanțează deliberat de orice abordare „naturalistă", de orice psihofiziologie a senzorialității: odată ce senzația a fost fixată spațial în această parte a lumii care este ochiul sau pielea, ca un lucru care apare în lume, nu vom mai întâlni niciodată semnificația sa de ob-iect pentru conștiință, semnificația de *Gegenstand*; în schimb, semnificația primă a corpului este elaborată prin mișcarea de reflecție care sesizează corpul „estetic" – după cum spune Husserl – *în* αἰσθητά.

Omisiunea subiectului și a corpului „estetic" nu poate fi, pe drept cuvânt, totală; nu putem aprehenda un lucru fără ca el să nu trimită prin anumite caracteristici la aspectul „animal" al subiectului.

Mai întâi, la nivelul a ceea ce am numit „spectru" sau „schemă sensibilă", corpul este desemnat ca centrul de orientare, originea zero, aici-ul și acum-ul de unde văd tot ceea ce văd; această trimitere la punctul zero (*Nullpunkt*) este sesizată în chiar cazul realului, care presupune o relație concretă de orientare; la dreapta, la stânga, departe, aproape etc. În același fel, mobilitatea liberă a corpului este sesizată în funcția sa „estetică" drept o dimensiune propriu-zisă a manifestării lucrului: în orice percepție, corpul este co-implicat (*mit dabei*) ca totalitate mobilă în mod liber a organelor de simț.

Dar această mobilitate liberă nu își dobândește întregul său sens decât la nivelul a ceea ce am numit „materialitatea", sau, și mai mult, „ realitatea" proprietăților lucrului. Or, ne amintim că la acest nivel al percepției lucrului (*Dingauffassung*), un aspect devine real atunci când durează de-a lungul unui flux de „circumstanțe" schimbătoare; prin urmare,

soluţia acestei funcţii a realului era conceptul de „circumstanţă" în calitatea sa de categorie concretă, preintelectuală a cauzalităţii. Corpul propriu este elaborat ca o dimensiune originală a relaţiei generale de tip *wenn-so* (condiţie-consecinţă) sau *weil-so* (cauză-efect).

Într-adevăr, dacă examinăm, de exemplu, senzaţiile chinestezice ale ochiului, ale mâinii, ele diferă total de senzaţiile de culoare, de aspru, de căldură care constituie în mod imediat aspectele lucrului însuşi prin intermediul „aprehensiunilor", al „vizărilor" intenţionale care le străbat; aceste senzaţii nu sunt atinse decât în mod abstract, printr-o analiză a intenţiei care are ca rezultat culoarea *acestui* lucru, asprimea *acestui* lucru etc. Dimpotrivă, senzaţiile chinestezice nu se depăşesc în lucrul însuşi, ci îmi relevă existenţa mea corporală; şi totuşi, această descoperire a corpului rămâne o funcţie a lucrului perceput, însă, e adevărat, nu ca *hylé* – ca materie brută – ci ca circumstanţe „motivante" ale cursului percepţiei: lucrul îmi poate apărea aşa, *dacă* rotesc capul, ochii, *dacă* întind mâna; astfel, cursul însuşi al percepţiei trimite prin opoziţie la un flux de trăire chinestezică, ca la un grup specific de circumstanţe: prin urmare, relaţia de motivare, raportarea trăită la o ordine motivată a apariţiilor face totuşi parte din aprehensiunea „lucrurilor". Şi cum toate celelalte senzaţii pot fi „motivate" într-o mişcare spontană a corpului meu, ansamblul senzorialităţii apare ca o operaţiune unică bipolară: pe de o parte, senzorialitatea se depăşeşte în ordinea spaţială a lucrului, pe de altă parte, ea îşi găseşte motivul în spontaneitatea liberă a cursului conştiinţei.

(Vom vedea mai târziu importanţa acestei analize pentru „constituirea psihicului": dacă este adevărat că psihicul se manifestă în mod imediat ca ceva „localizat" doar în cazul senzaţiilor tactile şi chinestezice, atunci suntem în posesia uneia dintre sursele principale ale constituirii bipolare a realităţii lucrului şi a realităţii psihicului).

Să ne oprim un moment asupra acestei corelații care subordonează corpul lucrului perceput ca o „condiție" a percepției; la rândul său, această corelație se pretează unui fel de diferență internă care separă „normalul" de „anomalii". Am observat deja cum asociem culoarea „veritabilă" cu calitatea „autentică", forma „reală" cu condițiile „normale" de percepție (există o luminozitate „adecvată" în care se vede bine: în această privință, ritmul zilei și al nopții, ciclul noapte-zi al anticilor, este o structură a percepției; pentru lucrul perceput, lumina zilei reprezintă mediul său privilegiat; în același fel, ar exista o întreagă fenomenologie a „mediului" aerian, a ceții, a reflexelor, a transparenței și a opacității, și în general a mediilor interpuse); tot astfel, există o „falsitate" a percepției corespunzătoare „anomaliilor" corpului estetic; corpul, de obicei omis, apare atenției noastre ca o „circumstanță anormală".

Dar marea diferență dintre condiționarea psihofizică și circumstanțe, cum ar fi luminozitatea etc., este că tocmai acestea din urmă apar ca fiind exterioare: în acest caz, modificarea apariției este și ea sesizată ca fiind „produsă de" condițiile „neadecvate" ale percepției sale; de aceea, confuzia percepției, de exemplu, se prezintă ca o modificare a percepției normale, dar ca o modificare „reală". Or, intervenția corpului meu este rareori sesizată ca o „modificare" a lucrului perceput, ca atunci când mâna mea face umbră sau lovește un obiect; consumul de santonină care îmi modifică percepția culorilor nu este o circumstanță percepută; de aceea, modificarea lucrului nu apare ca o modificare „reală", ci ca un „simulacru" (*Scheinveränderung*): eu cred că văd toate culorile schimbate; pentru că dependența de circumstanțe nu este dată în câmpul fenomenal, nu am ocazia să raportez modificarea lucrului perceput la circumstanțele defavorabile, deci să le consider „reale"; este „ca și cum" o altă sursă de lumină ar interfera, dar întregul situației percepute ar exclude

această interferență; de aceea, acest „ca și cum" rămâne suspendat, iar modificarea, pentru că nu își găsește o condiționare în lucrul perceput, este trăită ca „ireală". Pentru a provoca apariția evenimentelor sferei subiective în calitate de „condiții" capabile să modifice cursul experienței prin combinarea cu „circumstanțele" lucrului perceput, trebuie schimbată atitudinea. Dar chiar și atunci când este identificată, această „condiționalitate" somatică nu se coordonează cu situația percepută și rămâne, în comparație cu ea, „ireală".

(Trebuie să observăm faptul că acest corp care apare astfel nu este ceea ce autorii francezi, după G. Marcel, au numit trup, ci este deja o cvasirealitate psihofiziologică: în realitate, preocuparea lui Husserl din *Ideen* II nu va fi niciodată de a opune „existența" și „obiectivitatea", ci dimpotrivă, de a urmări dezvoltarea obiectivării, însă nu pe un fundal „existențial", ci pe unul „transcendental"; locul ocupat de conceptul de „circumstanțe" în structura realului și chiar în teoria corpului îl ferește de o astfel de opoziție, dar probabil îl și împiedică să ajungă până la capătul unei descoperiri radicale. Vom reveni asupra acestui lucru când vom relua analiza corpului ca loc al psihicului).

Ce ne învață această reflecție asupra „anomaliilor" cu privire la constituirea stratului superior al lucrului pe care l-am numit „realizare" (*Realisierung*)? Această probă a „irealului" pune în evidență, prin contrast, rolul mut al condiționalității firești a corpului în sensul pe care îl avem al „realului". Realul este o apariție ortoestetică pentru un corp ortoestetic; această constituire prealabilă a condiționalității normale este *Urbestand*, statutul primordial prin comparație cu modificarea anormală. În timp ce orientarea face parte din constituirea apariției reale și senzațiile chinestezice „motivează" cursul lucrului perceput, „anomaliile" nu pot fi situate la același nivel: ele presupun o apariție normativă pentru

un corp „sănătos". (Cel mai adesea, o „anomalie" se evidenţiază pe fondul normalităţii; de exemplu, dacă bolnavul care atinge ceva are o singură mână, doar un singur sens este modificat faţă de restul senzorialităţii, care rămâne normativă.) Constituirea lucrului implică deci prioritatea normalului asupra patologicului: „constituirea normală este cea care dă realitatea primă a lumii şi a corpului meu"[14]; tocmai această constituire normală este cea care prezintă „anomalia" ca pe o modificare a „aceluiaşi" lucru perceput în mod normal; această raportare la percepţia normală reprezintă celălalt aspect al probei „irealului" la nivelul apariţiei.

Astfel, anomaliile nu participă la percepţia lucrului (*Ding-auffasung*); ele nu determină apariţia unui nou strat al lucrului, ci condiţionează simulacrele; această falsitate perceptivă este de altfel multiplă în mod principial, tot aşa cum normalitatea percepţiei concordante este unică: „nu există decât o singură lume constituită în mod normal ca lume adevărată, ca „normă" a adevărului, şi există o multiplicitate de *Scheine*, de simulacre, de perturbări ale modului de manifestare, care îşi găsesc „explicaţia" în experienţa condiţionalităţii psihofizice"[15].

Pe parcursul acestei analize am rămas fideli metodei fenomenologice care a urcat neîncetat de la lucrul perceput la cel care îl percepe: tocmai acest sistem constituit de percepţii concordante, deci caracterul ortoestetic al lucrului perceput, provoacă prin recul apariţia caracterului ortoestetic al corpului perceptiv. Ideea unei percepţii total discordante – care nu este deloc absurdă, potrivit lui *Ideen* I, § 47 – ar permite sesizarea posibilităţii unei percepţii total

[14] *Ideen* II, *op. cit.*, p. 87.

[15] *Ibid.*, p. 95. Ne putem îndoi, încă o dată, de faptul că o patologie a percepţiei, chiar în stadiul iniţial, face parte din trăire. Oare experienţa primordială a corpului propriu conţine, fără vreo schimbare de atitudine, această minimă cunoaştere fiziologică?

perturbate; dar această ipoteză, care ar fi, în fond, corelativă cu cea a unei non-lumi, a unui non-univers, nu ne poate obliga să situăm la același nivel, așa cum o fac relativismele și scepticismele superficiale, condițiile normale și anormale ale percepției. Raportarea percepției concordante la corpul ortoestetic face parte din apariția reală; raportarea la tulburările psihoorganice nu constituie nimic real.

Prin urmare, dacă extindem la ansamblul subiectului psihofizic această raportare normativă a lucrului perceput la corpul ortoestetic, vom ajunge la ideea unei duble *relativități* a lucrului perceput față de acest subiect: pe de o parte, relativitatea față de corp și față de *psyché*-ul ortoestetic definește numai condițiile „optime" în care lucrul apare cu proprietățile sale care-i „revin"; departe de a fi sinonimă cu perturbarea, această relativitate reprezintă tocmai polaritatea „normalului" și a „realului". Pe de altă parte, relativitatea simulacrului față de anomalii definește relativitatea ca perturbare, dar semnificația sa intențională („perturbare a...") o raportează și o subordonează precedentei.

4. Stratul „intersubiectiv" al lucrului și constituirea unei „naturi obiective"

Noutatea constă în trecerea de la o identitate „relativă" la subiect, la o identitate „nonrelativă": aici are loc sciziunea dintre calități și cantități. Operațiunea a fost pregătită prin elaborarea lucrului „real" în condiții „normale" de percepție: mai trebuie ca stratul superior al lucrului să fie eliberat de această relativitate față de corpul „normal". De ce acest privilegiu îi revine geometricului, și nu calitativului?

Răspunsul la această întrebare îl găsim în trecerea de la experiența solipsistă la experiența intersubiectivă; în plus, chiar această distincție se sprijinea pe o abstracție care acum trebuie înlăturată.

Dar în ce mod „această relaţie cu o pluralitate de subiecţi care-şi împărtăşesc experienţa, intră în constituirea lucrului şi mai ales a realităţii sale obiective" ? Nu ne aflăm oare într-un cerc, dacă este adevărat că ceilalţi oameni sunt sesizaţi prin corpul lor, care face parte din mediul meu înconjurător ? Să interogăm mai degrabă *sensul* experienţei, sensul lucrului „real în mod obiectiv". Ce vrea să spună acesta ? Ce fel de justificare îi este acordată ? În sensul de „lucru obiectiv" identificăm o „intenţie neîm-plinită" (*eine unerfüllte Intention*) pe care am neglijat-o în analiza diverselor niveluri de constituire a lucrului: lucrul obiectiv este un lucru valabil pentru toţi, pentru oricine; în schimb, lucrul care se constituie într-un divers pentru un subiect individual nu este decât o pură „aparenţă" subiectivă *a* realităţii obiective; obiectivitatea este deci simultană cu intersubiectivitatea.

Trebuie să recunoaştem faptul că această schimbare are loc destul de brusc; Husserl localizează rapid relaţia cu o comunitate de subiecţi şi *nonrelaţia* dintre lucrul fizic şi un subiect individual la nivelul logico-matematic[16]. Este clar că această obiectivitate include posibilitatea de a fi cunoscută de un singur subiect sau de toţi; dar oare acest lucru este egal cu a spune că nonrelativitatea faţă de *cutare* şi *cutare* subiecţi, enumeraţi în mod individual, întemeiază posibilitatea de principiu ca ea să fie recunoscută de *oricine* ? Validitatea de drept a obiectivităţii şi condiţia de fapt a intersubiectivităţii sunt deopotrivă susţinute de Husserl: analiza sa presupune faptul că intersubiectivitatea este fondată în obiectivitate, pentru că tocmai *sensul* acestei intenţii neîm-plinite este enigmatic; şi în acelaşi timp, operaţiunea de constituire urmăreşte să regăsească obiectivitatea la confluenţa vizărilor intersubiective. Această ambiguitate este probabil esenţială pentru o analiză care tratează întotdeauna obiectul ca „ghid

[16] *Ibid.*, p. 105.

transcendental" – care pleacă de la sens, dar care, mai apoi, revine de la vizările multiple la obiectul unic.

Oricare ar fi urmarea acestei dificultăți, faptul esențial pentru constituirea obiectului îl reprezintă tocmai constituirea spațiului obiectiv; „relația de orientare" a fiecărui lucru, în funcție de *aici* și *acum* (*hic et nunc*) ale corpului meu, este depășită printr-un sistem de poziții, valabil pentru toți, cu care este posibil să localizăm orice „aici" sau orice „acolo"; tocmai în această „idealizare" a spațiului de orientare rezidă „intenția" amintită mai sus ca o caracteristică de grad superior a aprehensiunii lucrului.

În funcție de acest spațiu obiectiv este ordonată orice formă și orice mișcare. În momentul în care omul de știință a hotărât să conteste orice aspect al realului care nu intră în spațiul obiectiv, el a ajuns la concepția fizică asupra lumii; în ultimele pagini din prima parte din *Ideen* II, Husserl amintește această matematizare a realului, care va fi punctul de plecare al meditațiilor din *Krisis* asupra conflictului dintre atitudinea obiectivă și cea transcendentală. *Ideen* II se limitează la a stabili, în funcție de edificiul straturilor de intenții, această determinare „intersubiectiv-obiectivă" pe care el o interpretează încă o dată ca determinație „nonrelativă și prin aceasta intersubiectivă" a realității.

II. Constituirea naturii însuflețite

Partea a doua din *Ideen* II este consacrată sufletului (*Seele*). Prin suflet nu trebuie înțeles un principiu metafizic, *res cogitans* sau *pneuma*, ci un nivel de realitate, ordinea psihicului, pe care vom îndrăzni s-o traducem ca *psyché*. Această nouă dimensiune a realității face încă parte din ideea naturii și, în același timp, destituie structura descriptivă a lucrului. Ea va fi deci abordată cu aceleași mijloace metodologice ca și în cazul de mai sus al lucrului: vom încerca să analizăm

sensul acestei realităţi aşa cum se prezintă ea, să expunem intenţiile conştiinţei care se intersectează în sens: *psyché*; vom aduce acest sens la nivelul intenţiei eidetice, adică ne vom folosi de dublul auxiliar al experienţei efective şi al imaginaţiei pentru a clarifica „genul suprem" care guvernează domeniul psihicului ca atare.

Demersul lui Husserl este remarcabil: psihicul este o categorie de realitate foarte *ambiguă* care trebuie circumscrisă prin două abordări convergente: pe de o parte, psihicul reprezintă limita unei mişcări de obiectivare prin care eul se plasează în exterior, devine lucru, se *realizează*; pe de altă parte, psihicul reprezintă limita unei mişcări de interiorizare prin care corpul primeşte un nou strat de semnificaţie, se *însufleţeşte*. Realizarea eului pur şi însufleţirea corpului-obiect *constituie psyché*-ul.

Acest demers este foarte diferit de cel al fenomenologilor influenţaţi de existenţialism, care încearcă să se plaseze dintr-odată la nivelul unei experienţe în care se manifestă psihicul şi corpul propriu. Nimic de acest fel la Husserl. Mai întâi trebuie parcursă calea aspră a reducţiei transcendentale, singura care ne învaţă ce semnifică *ego*-ul, şi abia *apoi* să îl cufundăm în lume: calea aceasta nu este mai scurtă decât cea de la eul constituant la eul constituit. În mod invers, viul trebuie construit pornind de la lucru: nu putem face abstracţie de corpul-obiect; el este cel care trebuie însufleţit. Dimpotrivă, fenomenologia existenţialistă încearcă să elaboreze o înţelegere directă a unui psihism corporal [*un psychisme incarné*] al cărui eu reflexiv şi corp-obiect ar reprezenta limita superioară şi limita inferioară, obţinute printr-o operaţiune secundă, reflexivă într-un caz, obiectivantă în celălalt. Husserl pune sub semnul întrebării posibilitatea de a întreprinde o operaţiune fenomenologică fără o dublă referinţă la *ego*-ul pur şi la corpul-lucru şi de a aborda ambiguitatea în alt mod decât printr-o dublă aproximare.

1. „Realizarea" *ego*-ului: de la „eul pur" la „eul om"

Distincția dintre eul pur, rezultat al reducției fenomenologice, și eul-om, realitate a acestei lumi, este o constantă a gândirii lui Husserl: ea este cea care separă fenomenologia de psihologie. Dar psihologia, lipsită de caracterul reflexiv, ar fi efectiv pierdută, dacă nu și-ar găsi un sprijin în fenomenologie. Ea este cea care o inițiază în privința esenței subiectivității; cine nu știe ce este eul pur – constituant al oricărei realități, cel pentru care și în care lucrurile, animalele și oamenii există – nu va ști nici ce este psihismul, realitatea constituită, țesută în mediul eului pur. Eul pur și realitatea psihică trebuie elaborate prin opoziție, în calitate de constituant unic și, respectiv, de lucru constituit *printre* altele. Și totuși, *psyché* nu este ceva constituit *ca* celelalte lucruri, pentru că *psyché* este *același* eu, aceeași subiectivitate, același flux al trăirii, fără început și sfârșit, dar „aperceput" într-un corp, întrețesut cu el, astfel încât să formeze o realitate unică. *Ego*-ul se constituie ca *psyché* prin această întoarcere de sine asupra lucrurilor. Prin urmare, realizarea eului se definește ca o contraparte a reducției: reducând lucrurile, reducem eul-om și dintr-odată faptul de a exista în exterior, în mod real, devine ceva problematic.

Acest demers sugerează faptul că exegeza faptului-de-a-fi-în-lume nu poate fi efectuată fără acest recul, fără această „abstractizare"[17] a corpului; prin acest lucru, Husserl îi rămâne fidel lui Descartes: uniunea sufletului și a corpului este înțeleasă pornind de la *cogito*-ul care recurge la un fel de refuz al corporalității. In-carnarea [*l'incarnation*] este atunci sesizată ca ceea ce a fost suprimat prin acest refuz. Tot așa cum densitatea grea a lumii îmi este dată la limita distrugerii ideale a lumii prin metoda variațiilor imaginare[18], tot astfel

[17] *Ibid.*, p. 124.
[18] *Idem*, *Ideen* I, § 49.

legătura cu condiția in-carnării este cea care anulează reducția (ἐποχή), care contesta totuși acest pact cu trupul meu.

Conștiința pură și conștiința empirică

Dificultatea rezidă, în schimb, în înțelegerea adecvată a eului pur. Variațiile husserliene începând cu a cincea *Cercetare logică*[19] până la *Ideen* I[20] și II demonstrează faptul că explicarea sensului în care orice *cogitatio* este *cogitatio* a unui *ego* nu este un lucru ușor.

Ideen II grupează o serie de observații graduale. Se pleacă de la imaginea din *Ideen* I: orice act de gândire este o „rază a eului"; eul radiază „prin" actele sale; această imagine este completată în *Ideen* II: această radiație „a" eului iese în evidență printr-o contraradiație venită din partea obiectelor; a afirma că doresc ceva înseamnă că obiectul mă atrage; urăsc: obiectul urât mă respinge; mă cufund în tristețe, sunt furios, răvășit de indignare; cedez, mă opun etc. Acestea sunt tot atâtea modalități ale eului de a „se comporta prin raportare la", cum spunea deja *Ideen* I. Eul nu este nici act, nici obiect, ci se dezvăluie ca *Ichpol* (polul-eu) într-un anumit „moment" al actelor sale; faptul că este pasiv, neatent, obliterat, acesta reprezintă încă o modalitate de a fi „eu"; tocmai prin acest fapt, orice *cogito* este pregătit pentru modul „vigilent" (*waches*) al eului, iar „eul poate însoți toate reprezentările mele", străbătându-le cu privirea sa, fără însă să modifice ceva anume.

2. Modalitatea de *sesizare* a eului este reflecția, cărcia îi este caracteristic faptul de a institui identitatea celui care reflectă și a lucrului supus reflecției. Această identitate nu

---

[19] *Cercetări logice*, V, paragraful 4 al celei de-a doua ediții care corectează concepția „nonegologică" a conștiinței, așa cum o găseam în prima ediție.

[20] *Ideen* I, § 80.

este una oarecare, și mai ales ea nu este logică, din cauza temporalității; de aceea, Husserl invocă[21], în același sens cu anumite aluzii din *Ideen* I, o *autoconstituire a eului în timp*: el este „unitatea timpului imanent prin care se constituie"; el nu este nici moment, nici parte a acestuia: el este „identicul timpului imanent".

3. În această calitate, dacă eul „se produce", el nu se produce ca un eveniment; el nu se întâmplă, dar tot ceea ce se întâmplă, lui i se întâmplă. Cel mult, el poate să înceteze sau să înceapă să reflecteze, adică să „efectueze" actul reflexiv al *cogito*-ului, dar nu poate înceta să radieze prin actele sale[22]. Acesta este modul său de a fi *imuabil*. Prin urmare, identitatea sa nu este cea a obiectului pe care îl tratez ca pe ceva identic în diversitatea circumstanțelor, cum se întâmplă cu culoarea veritabilă sub iluminări diferite, sau cu o persoană care apare ca ceva identic în circumstanțe sociale diferite; pentru că eul pur nu apare deloc, nu își dezvăluie nici o latură; el este lipsit de aspect; el este ipseitatea absolută[23].

Oare acest eu care nu este nicidecum un obiect, nu este o unitate vizată, noematică, nu este în consecință un *eu*

---

[21] *Ideen* II, *op. cit.*, pp. 131–133.

[22] El nu poate nici să apară (*entstehen*), nici să dispară (*vergehen*), ci doar să producă (*auftreten*) și să reducă (*abtreten*): el nu poate nici să se nască, nici să piară, ci doar să „insereze" și să „abandoneze".

[23] *Vielmehr ist es in absoluter Selbstheit und in seiner unabschattbaren Einheit gegeben, ist in der reflektiven, auf es als Funktionszentrum zurückgehenden Blickwendung adäquat zu erfassen. Als reines Ich birgt es keine verborgenen inneren Reichtümer; es ist absolut einfach, liegt absolut zutage, alles Reichtum liegt im cogito und der darin adäquat erfassbaren Weise der Funktion* (p. 134) („Mai mult, el [eul pur] este dat în identitatea sa absolută și în unitatea sa lipsită de adumbriri. El este sesizat în mod adecvat prin întoarcerea privirii contemplative asupra sa ca centru al tuturor funcțiilor. În calitate de eu pur, el nu ascunde nici un fel de resurse interne; el este de o simplitate absolută și se dezvăluie în totalitate; toate resursele interne se află în *cogito*, în acel *cogito* funcțional care este sesizabil în mod adecvat").

punctual? Anumite exprimări ne fac să credem acest lucru: el este numit „centru funcţional" (de unde şi imaginea centrului de radiaţie), *terminus a quo*, polul opus al obiectului, al cărui element analog va fi corpul ca centru de orientare şi ca privire. Totuşi, Husserl încearcă să depăşească această abstracţie:

4. Ceea ce s-a spus despre vigilenţă şi temporalitate lasă să se înţeleagă că eul pur, deşi „non-real", este totuşi o viaţă, un „a trăi" (*Erlebnis*); astfel, el *are* „habitualităţi" pe care Husserl ştie să nu le confunde cu dispoziţiile „reale" pe care psihologul le atribuie psihismului real. Ce sunt aceste „habitualităţi" care joacă un rol atât de important în a patra *Meditaţie carteziană*? Din structura timpului imanent urmează în mod necesar faptul că orice operaţiune – opinie, judecată, afect, voinţă etc. – „persistă", astfel încât „tema" sa să fie recunoscută în permanenţa sa; ceea ce regăsim şi recunoaştem este eul permanent. Ca să fim mai expliciţi: nu este vorba despre recunoaşterea aceluiaşi obiect – a unei identităţi noematice –, ci despre recunoaşterea eului însuşi ca ceva permanent în aceeaşi vizare, ca ceva care a fost reţinut în retenţia aceleiaşi „teme". În consecinţă, această modalitate de a se comporta în mod coerent[24] nu este constituită mai mult în realitatea eului empiric decât în identitatea obiectului vizat; ea rezultă mai degrabă din autoconstituirea timpului originar (aceasta nu este în nici un caz o constituire de transcendenţă, ci de imanenţă); ea nu este permanenţa unui conţinut, ci a unui act şi a unei modalităţi; habitualitatea subliniază trecerea de la a exista la a avea[25], de la eu, la „al meu", printr-un fel de inerţie a duratei: „orice vizare este o fondare (*Stiftung*) care rămâne în posesia subiectului atât timp cât nu apar nişte motivaţii care implică o schimbare"[26].

---

[24] *Ibid.*, p. 145.
[25] *Ibid.*, p. 153.
[26] *Ibid.*, p. 145.

Complexitatea acestei doctrine a eului pur este evidentă: Husserl a vrut să meargă până la punctul extrem al abstractizării oricărei condiții umane pentru a fonda prin opoziție eul real în mundaneitatea sa și, în același timp, a vrut să-i confere acestui eu un statut concret, conferindu-i spontaneitatea unei priviri vigilente sau obosite și permanența unei habitualități; iar cea care fundamentează această libertate în clipă și această permanență în durată este temporalitatea. *Meditațiile carteziene* subliniază această dublă tendință: eul pur va fi în același timp un pol al actelor și o monadă concretă.

Realitatea lui *psyché*

Alături de eul-pur, se află eul real și paradoxul său.

Eu – un cutare – sunt o regiune a lumii: această afirmație radicală situează sufletul în exterior. *Psyché* este un ob-iect (*Gegenstand*) al subiectului, ca orice „transcendență".

Și totuși, statutul său de obiect este neobișnuit: el nu se află în exterior asemenea lucrurilor; a gândi omul ca pe ceva psihic, înseamnă să ajungi prin el direct la *ego*, la *alter ego*, să identifici în exterior un pol-subiect care iradiază prin toate intențiile sale de conștiință, ancorat în mediul său. Prin urmare, eul-pur și eul-obiect realizează o coincidență paradoxală: subiectul pur a devenit obiect, iar *terminus a quo* al oricărei noeze a devenit *terminus ad quem* al privirii.

În *Ideen* I se spunea despre conștiință că se „întrepătrundea" (*verflochten*) în două feluri cu lumea naturală: prin in-carnare și prin percepție. Stilul lui *Ideen* I permitea subordonarea legăturii conștiinței cu realul prin in-carnare, celei prin percepție[27]. Naturalizarea intenționalității sub formele

[27] § 39 – În *Ideen* I, „reducția" caracterului in-carnat al conștiinței reprezintă un aspect al reducției generale a „tezei lumii"; acest lucru este evident în cazul percepției; nu putem surprinde caracterul „natural", „mundan" al raportului dintre percepție și lucrul perceput, fără

studiate de psihofiziologie reprezintă soluţia acestei naturalizări globale a conştiinţei psihologice devenite realitate intramundană. Totuşi, *Ideen* I consacră două paragrafe procesului conştiinţei de apariţie în lume (*Hineinkommen*): ea reprezintă o renunţare (*preisgeben*) la imanenţă, prin participarea (*Teilnahme*) la lucruri. Dar *Ideen* I nu clarifică rolul constituant al corpului; de aceea, „apercepţia" conştiinţei ca ceva „realizat" rămâne o enigmă; este subliniată numai identitatea eului pur cu această conştiinţă „legată" de corp (*Anknüpfung*) şi totuşi „transformată în altceva".

Prin urmare, psihologia este intramundană ca şi obiectul său: ea studiază o etajare a stărilor (*Zustände*) şi a proprietăţilor constante; dar, spre deosebire de fizică, ea nu are o priză directă asupra obiectului său; ea nu se înţelege pe sine, dacă nu îşi defineşte obiectul său ca pe o non-realitate realizată; într-un fenomen psihologic există ceva mai mult decât într-o trăire fenomenologică; există această trăire, *plus* semnificaţia sa naturală (*Naturbedeutung*).

Ideen I acordă o atât de mare importanţă acestei subordonări a psihologiei faţă de fenomenologie, încât are grijă să observe că ipoteza imaginară a „destrucţiei lumii", care ne trimite la o conştiinţă capabilă atât de o non-lume, cât şi de o lume, reprezintă o asceză indispensabilă psihologului însuşi: destrucţia lumii este şi cea a corpului, a existenţelor însufleţite şi a oamenilor[28]. Această modalitate de a suprima

---

a suspenda in-carnarea conştiinţei; în natură, lucrul acţionează în mod fizic asupra corpului; pentru a înţelege că el este, *pentru* conştiinţă, ceva pur perceput, e necesar ca percepţia să fie scoasă din psihofiziologie; astfel, presupoziţia fenomenologiei percepţiei o reprezintă suspendarea eului empiric şi a in-carnării sale.

[28] „Este dovedit faptul că putem gândi o conştiinţă fără corp şi, oricât de paradoxal ar părea, fără suflet (*seelenloses Bewusstsein*), o conştiinţă apersonală (*nicht personales*), adică un flux de conştiinţă în care nu s-ar constitui unităţile intenţionale empirice care se numesc corp, suflet, subiect personal empiric, şi în care toate aceste concepte

aspectul animal pentru a-l găsi pe cel reflexiv, ne prezintă psihismul ca pe ceva „relativ", „contingent", „transcendent": în acest caz, rezultă că in-carnarea nu este o structură transcendentală, ci o „reglare empirică" în interiorul fenomenului lumii. Astfel, dubla „legătură" a conștiinței cu lumea prin in-carnare și prin percepție este dobândită prin echilibrul dintre purificarea fenomenologică a conștiinței și mundaneizarea sa; prin contrast cu actul de dezrădăcinare prin care începe filozofia, apare însăși *problema* in-carnării; înaintea acestei elaborări a conștiinței pure prin *reflecție*, in-carnarea era „complet naturală"; atitudinea prin care natura este respinsă ca ceva „străin", ca o „altă existență", conferă un caracter neobișnuit acestei întrepătrunderii a conștiinței cu lumea.

Psyché și lucrul

Înainte de a arăta cum se realizează subiectul prin constituirea corpului în calitate de corp „însuflețit", să încercăm să identificăm modelul de realitate care ne va servi drept ghid transcendental în această operațiune de constituire. Să luăm deci, în general, subiectul în animalitatea sa și să analizăm această experiență: întâlnirea unei existențe însuflețite; să deosebim sensul său de cel al lucrului, fără să ținem seama de raportul dintre stratul său psihic și cel corporal.

În acest loc apare caracterul ambiguu al lui *psyché*: real printre realități, dar în nici un caz real precum lucrurile.

Husserl nu încearcă să aducă înnoiri în psihologie: el o preia în starea în care se găsea în laboratoarele și institutele germane de la începutul secolului XX, ca o ramură a științelor naturale. *Psihicul* se ordonează în funcție de realitate, pentru că el îi respectă coordonatele cele mai generale, și

---

empirice, inclusiv cele ale trăirii în sens psihologic (în calitate de trăire a unei persoane, a unui eu însuflețit) și-ar pierde orice punct de sprijin și în orice caz orice validitate" (*Ideen* I, p. 106).

anume etajarea „stărilor" care persistă în variația circumstanțelor, a „proprietăților" sau a „dispozițiilor" care coordonează aceste stări în funcție de tipurile de circumstanțe de grad secund și un subiect de inerență (care poate fi sau metalul, sau electronul, sau, ca în acest caz, *psyché*). Despre om se vorbește ca despre un substrat care are proprietăți (*Eigenschaften*). Fără îndoială, aceste proprietăți sunt, tocmai în calitatea lor psihică, originale; cel puțin din punct de vedere formal, analogia este completă: o proprietate psihică (aptitudine, trăsătură de caracter, funcție) se „prezintă" gradual; unitatea apariției (*Einheit der Bekundung*) este, de asemenea, confirmată prin variația circumstanțelor (de exemplu: acuitatea vizuală, emotivitatea generală, tenacitatea memoriei, inteligența relațională sau situațională etc.). Psihologia, ca și fizica, construiește unități graduale suprapuse, care nu sunt însă faptele ca atare, ci ceea ce se prezintă în fapte. Diferența nu se găsește în forma experienței, ci tocmai în tipul faptelor; psihologia empirică răspunde pe deplin criteriului general al experienței: a ajunge la proprietăți prin intermediul stărilor raportate cauzal la circumstanțe.

Această analogie dintre *psyché* și lucru, care ne permite să vorbim în ambele cazuri de experiență, de realitate, de proprietate, de stare, de circumstanțe, se sprijină pe unitatea aceleiași ontologii materiale care stabilește conceptele comune pentru toată sfera naturii.

Și totuși, aceste determinații trebuie să fie atât de mult modificate, încât ele vor fi *aproape* infirmate prin chiar tipul faptelor psihice: dacă este adevărat că realul este, în toate cazurile, un fapt persistent de-a lungul circumstanțelor variabile, realitatea „psihică" nu are nici aceeași persistență ca lucrul, nici aceeași dependență față de circumstanțe ca cea a lucrului.

Ne amintim că, în cazul lucrului, primul strat îl reprezintă „schema" care se prefigurează de-a lungul aspectelor variabile în funcție de orientarea corpului; în continuare,

schema se transformă în proprietăți constante, pe măsură ce un tip de comportament se evidențiază în jocul schimbător al circumstanțelor.

Alta este modalitatea în care realitatea psihică prezintă „proprietăți" la nivelul „stărilor": pentru că aceste stări nu sunt de ordinul schemei, ci de ordinul trăirii. Transcendența omului (în sensul husserlian al cuvântului de transcendență) *tinde* să dispară; în lipsa schemei originare, procesului de matematizare a realului îi lipsește aici temeiul; nu se mai poate vorbi despre în-sine, în sensul de „index" invariabil al proprietăților intuitive ale lucrului. Se pare că tot ce a fost afirmat mai sus este acum negat: „sufletul nu are un « în sine » ca natura, nici o natură matematică ca cea a lucrului din fizică, nici ca cea a lucrului din intuiție, pentru că el nu are o unitate schematizată"[29]. Ceea ce ține loc de în-sinele lucrului este mai precis faptul de a exista în flux: „fluxul" se opune aici „formei spațiale", „schemei". Proprietățile sunt în flux, sufletul este în flux și nu vom mai regăsi o stabilitate comparabilă cu cea a lucrului, înainte de nivelul comunităților de tip social a căror formă de permanență va aminti de forma spațială a lucrului.

Pe de altă parte, tipul de „dependență față de circumstanțe" nu merită nici numele de „cauzalitate"; se poate vorbi de o „funcționalitate determinată prin legi", dar statutul său este unul foarte echivoc. Într-adevăr, unitatea fluxului psihic își dobândește coerența proprie prin dependența sa față de corp: prin comparație cu dependența unilaterală a lucrului față de circumstanțe, aceasta este ceva total neobișnuit.

Mai precis, în tipul de funcționalitate proprie psihicului, se reunesc mai multe tipuri de dependență. La nivelul cel mai de jos, găsim o dependență psihofizică, sau mai bine spus „fiziopsihică": aprehensiunea constituantă a psihicului atribuie sufletului proprietăți reale în *funcție* de „circum-

[29] *Ideen* II, *op. cit.*, p. 169.

stanțele" corporale. Această dependență privește în principal senzațiile și reproducerile lor, afectele sensibile și instinctuale, dar, treptat, se extinde asupra întregii vieți psihice; într-un sens, această lectură fiziopsihică a omului poate fi continuată la nesfârșit. Dar la un alt nivel, o dependență „idiopsihică" se intersectează cu această dependență „fiziopsihică": sufletul depinde de sine; el se motivează pe sine, prin modul asociativ sau prin modalitățile mai disimulate de asociere (așa cum se vede în cazul schimbării convingerilor intelectuale, a gusturilor afective, a deciziilor voliționale etc.). Acest tip secund de dependență depășește, mai mult decât primul, analogia cu natura materială.

Dar aceste două tipuri de dependență care se intersectează în psihologie lasă totuși deoparte un tip mai important de dependență, care sparge limitele psihologiei: este vorba despre dependențele intersubiective care constituie nivelul Persoanei. Această nouă dimensiune va fi suspendată în mod constant în a doua parte, consacrată psihicului. Dacă psihicul depășește naturalul sau face parte din el, personalul depășește psihicul, care este marcat pentru totdeauna de dependența sa, prin corp, față de natură. Persoana se prezintă prin alte trăsături decât prin relația sa „naturală", „reală" cu mediul, adică prin comportamente în mediul uman, în circumstanțe sociale (drept, moravuri, religie etc.).

De fapt, în acest caz schimbăm „atitudinea": „atitudinea personalistă" și „atitudinea naturalistă" (care în sensul cel mai larg includ psihicul) sunt două expuneri aprehensive (*Auffassungsweisen*) eidetic diferite. Vom presupune în continuare că persoana este inclusă în suflet și vom pune între paranteze concepția proprie științelor spiritului (*Geisteswissenschaft-Auffassung*) (care va fi tema *Părții a treia*), pentru a rămâne în limitele unei concepții psihologice (*psychologische Auffassung*), la nivelul unității sufletului și corpului, cum am spune noi, sau, cum spune Husserl, la nivelul naturii organico-psihice (*leiblich-seelisch*).

De aici reiese faptul că psihologia se mai poate preta la o perspectivă naturalistă doar omiţând nivelul persoanei, şi că includerea ei în natură este *aproape* egală cu negarea acesteia: s-a văzut cum dependenţa „idiopsihică" respinge dependenţa total exterioară a lucrului faţă de circumstanţele cauzale şi cum caracterul istoric al sufletului respinge tipul de unitate spaţială a lucrului şi exclude *a priori* orice matematizare a psihicului. Sufletul se află, dacă putem spune aşa, la intersecţia dintre o realitate „supranaturală" şi o realitate „naturală". Dependenţa sa fiziopsihică şi cea idiopsihică trădează natura sa eterogenă; ar fi mai potrivit să se vorbească de „cvasinatură" sau de „cvasicauzalitate". În sfârşit, nu trebuie pierdut din vedere faptul că „realitatea" sufletului nu priveşte decât unitatea de ansamblu a omului în relaţia dintre psihic şi corporal: aşa cum am spus mai sus, „ceea ce am opus naturii materiale în calitate de tip secundar de realitate nu este sufletul, ci *unitatea concretă* a corpului şi a sufletului, subiectul uman (sau animal)"[30]. În această cvasinatură a omului-animal, mai trebuie să identificăm prin analiza intenţională stratul corpului însufleţit şi al *psyché*-ului însufleţitor. Cel puţin la acest nivel al analizei, a fost reafirmată în mod curios vechea idee că sufletul este un „amestec"[31]; el este constituit în punctul de convergenţă în care eul [*le Je*] pur îşi *realizează* corpul şi *psyché*-ul în lume şi în care natura psihică este înălţată printr-un strat semnificant care o *interiorizează* şi o poartă către imanenţă.

2. Corp şi *psyché*

Este necesar să ne plasăm acum la celălalt pol şi să observăm modul în care straturile organico-psihice (*leiblich-seelischen*) sunt edificate pe baza corpului material (*Körper*), dincoace, totuşi, de nivelul spiritului (*Geist*).

---

[30] *Ibid.*, p. 178.
[31] *Ibid.*, p. 176.

Parcursul gândirii lui Husserl cunoaște două demersuri diferite: primul își are originea în analiza primei părți: *raportarea lucrului perceput la corpul perceptiv*; ea se dezvoltă în cadrul limitat al unei omiteri, al unei puneri între paranteze: vom face abstracție de cunoașterea reciprocă, de empatie (*Einfühlung*) și, în general, de tot ceea ce depinde de intersubiectivitate. Prin urmare, ne vom limita cu bună știință la o experiență solipsistă, pentru a desprinde tot ce este posibil din experiența corpului propriu. În al doilea rând, vom reintroduce dimensiunea omisă: abstractizarea prealabilă va face posibilă apariția sensului original pe care intersubiectivitatea îl atribuie corpului însuflețit și psihismului. Această distincție dintre o experiență solipsistă și o experiență intersubiectivă nu are nici o semnificație „istorică": ea nu este presupusă pornind de la anterioritatea temporală a uneia asupra celeilalte; ea nu are nici o altă semnificație în afară de cea metodologică; metoda de abstractizare constă în pregătirea unui câmp al experienței prin delimitarea sa, pentru a *distinge* cât mai bine semnificațiile amestecate.

Nivelul experienței solipsiste

Pornim, prin urmare, de la toți stimulii pe care un obiect perceput îi trimite spre corpul meu; așa cum am văzut, constituirea naturii materiale trimite la acest corp *cu care* percep. Husserl anunță astfel cercetările autorilor francezi asupra „corpului propriu". Dar aspectul remarcabil, și care îl opune acestor autori, este faptul că preocuparea sa nu este de a clarifica sensul corpului propriu prin *opoziție* cu cunoașterea obiectivă, științifică, biologică a corpului, ci, dimpotrivă, de a arăta în ce mod o realitate „fiziopsihică" dobândește un sens prin *corelare* cu o natură materială. Încă o dată, opoziția dintre existență și obiectivitate îi este străină lui Husserl. Problemele constituirii nu retușează această opoziție: analiza intențională începe mai degrabă la nivelul

corpului propriu şi se va termina în mod clar la nivelul corpului-obiect, când intersubiectivitatea va fi pusă în joc.

Experienţa primordială este cea în care corpul apare ca organ de percepţie, implicat în lucrul perceput. Ce semnificaţie are această apariţie? Să ne deplasăm atenţia de la *lucrul* constituit „prin intermediul" funcţiei-organ şi să îl raportăm la *senzaţiile locale* al căror purtător este corpul. Într-un anume fel, psihicul va fi sesizat la nivelul funcţiei-organ (cazul atingerii duble este cel mai demonstrativ: îmi ating mâna stângă cu dreapta; corpul apare de două ori: ca *cel care* descoperă şi ca *ceea ce* este descoperit).

Să analizăm senzaţia de atingere. Ea are o funcţie dublă foarte importantă: aceeaşi senzaţie „prezintă" lucrul descoperit şi pune în evidenţă corpul. În sens larg, orice pipăire (pipăire superficială, apăsare, cald, frig etc.) se pretează la două „aprehensiuni" (*Auffassung*) în care se constituie două tipuri de lucru (*Dinglichkeit*); întinderea lucrului şi localizarea senzaţiei se formează într-un anume fel prin suprapunere; pe de o parte, contururile se formează într-o schemă sensibilă fluctuantă, care se depăşeşte într-un obiect identic; pe de altă parte, senzaţia semnalează apartenenţa sa la *psyché* şi totodată îmi pune în evidenţă corpul în calitate de corp propriu.

Această primă experienţă confirmă importanţa simţului pipăitului pentru constituirea corpului însufleţit; ochiul nu apare în mod vizual, iar aceeaşi culoare nu poate să arate obiectul *şi* să apară localizată ca senzaţie; experienţa dublei atingeri – cea dintre „cel care atinge şi lucrul atins" nu are echivalent; nu există [o experienţă de tipul] „cel care vede – lucrul văzut": „orice lucru văzut poate fi atins şi, în această calitate, el trimite la o relaţie imediată cu corpul, dar nu prin intermediul vizibilităţii sale. Un subiect pur vizual nu ar putea să aibă un corp care să apară"[32]; el şi-ar vedea corpul

[32] *Ibid.*, p. 192.

său ca pe un lucru; în plus, senzaţiile chinestezice ar pune în evidenţă libertatea de mişcare, însă nu şi apartenenţa la propriul corp: „e ca şi cum eul, inseparabil de această libertate, ar putea să miște, la nivelul chinestezic, lucrul material care este « corpul » cu o libertate directă"[33]. Se observă înrudirea şi distanţa dintre Husserl şi Maine de Biran: prin priza asupra lucrurilor, îmi apar mie însumi în calitate de corp; dar rolul revelator aparţine pipăirii ca atare, şi nu efortului: „localizarea senzaţiilor de mişcare depinde în mod esenţial de combinarea lor permanentă cu senzaţiile localizate în mod elementar."

Sensul corpului, descoperit prin această localizare elementară a senzaţiilor tactile, este acela de a fi un lucru sensibil care „are" senzaţii; pe scurt, psihismul apare ca ceva întins în spaţialitatea trăită a corpului şi, reciproc, corpul este trăit ca un câmp de localizare a psihicului.

Toate celelalte aspecte care opun corpul lucrului material presupun această localizare elementară a psihicului; în primul rând, proprietatea sa de a fi un exponent al voinţei, de a fi singurul obiect supus în mod direct spontaneităţii mele motrice: orice mişcare mecanică a lucrurilor este mijlocită printr-o mişcare non-mecanică, spontană şi imediată. S-a văzut mai sus rolul acestei spontaneităţi în constituirea lucrului perceput; dar ea nu este asimilată doar la nivelul constituirii lucrurilor, ci este reluată la nivelul acestei constituiri, pentru a participa la cea a corpului ca element distinct (*Gegenglied*) al naturii materiale; acest lucru este posibil întrucât corpul îmi aparţine mai întâi de toate în calitate de câmp de localizare a propriilor mele senzaţii.

Celelalte senzaţii, implicate în actele de evaluare, participă la această constituire a subiectului corporal: sentimentele „sensibile" (tensiune şi relaxare, plăcere, durere, agreabil,

[33] *Ibid.*, p. 193.

dezagreabil etc.) sunt infrastructura „materială" (*stoffliche*), non-intenţională, sau, cum spune Husserl, *hylé* a trăirilor intenţionale, în care se formează nu numai lucrurile, ci şi valorile. Ca şi în cazul senzaţiilor tactile, aceste afecte deţin o funcţie dublă: ele poartă o intenţie către ceva anume şi, în acelaşi timp, ele expun o localizare corporală imediată, deşi difuză, prin care pun în evidenţă apartenenţa lor direct intuitivă la corpul în calitatea sa de corp propriu (*aus seinem Leib selbst*).

Aceasta este ideea interesantă din aceste pagini: întreaga infrastructură hyletică a conştiinţei se prezintă ca direct localizabilă. Momentul intenţional ca atare nu este însă localizat: „Trăirile intenţionale nu formează un strat al (*am*) corpului". Astfel, pentru pipăire, atingerea, ca aprehensiune a formei, nu stă în degete, ci în senzaţia tactilă. Intenţionalitatea, care este chiar sensul conştiinţei, nu este localizată decât indirect, prin propria *hylé*.

Ambiguitatea psihicului la nivel solipsist

În punctul în care se află analiza noastră, se pune din nou problema „realităţii" psihicului. Dacă această *hylé* informă este aspectul localizabil al conştiinţei, oare unitatea ca atare nu se află de partea corpului-lucru care, într-un anumit fel, este locul de formare al acestui straniu revers al conştiinţei?

Ne confruntăm din nou cu problema, abandonată mai sus, a cvasirealităţii psihicului, dar cu ajutorul unei noi analize a psihicului localizat.

Husserl formulează întrebarea astfel: „în ce mod conţinutul senzaţiei este legat de lucrul constituit şi în ce mod corpul, care este în acelaşi timp lucru material, are în sine şi pentru sine (*in und auf sich*) conţinuturile senzaţiilor?"[34].

[34] *Ibid.*, p. 196.

Formularea ca atare a problemei este frapantă: este vorba despre a afla ce înseamnă să atribui psihicul unui corp cunoscut în calitate de lucru. Problema nu este de a înregistra și de a conserva o experiență non-obiectivă, „existențială" a conștiinței in-carnate, ci de a relua cunoașterea fizică a corpului pentru a-i atribui senzații. În ce sens are corpul proprietatea de a simți? În ce sens sensibilitatea este o proprietate a corpului? Prin urmare, nu identificarea unei experiențe existențiale ireductibile este pusă sub semnul întrebării, ci posibilitatea psihofizicii și a psihofiziologiei.

Exemplele oferite de Husserl nu lasă loc de îndoială: el cercetează problema psihofizică a variațiilor concomitente ale unei serii de stimuli mecanici și ale unei serii de senzații tactile localizate; exemplul presupune faptul că lucrul perceput este sesizat la nivelul cel mai obiectiv: este vorba despre „stimul" în sensul fizicianului, raportat la corp ca la un câmp de senzații. Sub această condiție este instituită o relație de dependență între „stări" și „circumstanțe", ceea ce, după cum știm, reprezintă elementul esențial al gândirii obiective. Și cum câmpul de senzații localizate este întotdeauna „ocupat" de senzații, variațiile stimulului determină variații ale „stărilor" în „proprietatea" permanentă de a fi afectat: „în consecință, senzorialitatea (*Empfindsamkeit*) se formează în întregime ca o proprietate « condiționată » sau psihofizică"[35].

Din acest moment, a percepe un corp ca lucru înseamnă de asemenea să îi „co-aprehendezi" (*Mit-auffassung*) caracterul senzorial: corpul ca lucru este *caracterizat* de câmpuri senzoriale. Această proprietate nu este un fenomen existențial neobișnuit, ci o aplicare a relației de dependență (*wenn-so*). Mâna este „apercepută" ca o mână *laolaltă cu* câmpul său senzorial, cu „stările" sale senzoriale „co-aprehendate". Prin urmare, Husserl nu vede o opoziție între

[35] *Ibid.*, p. 198.

corpul ca lucru și corpul ca trăire; sesizarea unui corp însufleţit este egală cu sesizarea unui lucru impregnat cu un nou strat de proprietăți extrafizice care formează o unitate „fizico-estetică" (*physisch-aesthesiologische*) – unitate concretă față de care fizicul și esteticul nu sunt altceva decât abstracții.

Odată cu corpul însufleţit sau cu sufletul localizat corporal, se poate vorbi despre o „realitate", pentru că este ceva care își conservă proprietățile identice de-a lungul variațiilor circumstanțelor externe; în plus, este întotdeauna posibilă formarea de noi proprietăți, de noi capacități (*Vermögen*) în funcție de noile circumstanțe; și astfel, pe baza relației cu circumstanțele intramundane (*reale*), psihicul poate fi considerat intramundan. La începutul analizei intenționale, corpul era elementul comun (*Mitglied*) al oricărei percepții a lucrului, iar acum el este contrapartea (*Gegenbild*); corpul este acest lucru care „are" senzații localizate, prin care poartă *psyché*-ul.

În concluzie, acest corp însufleţit este cvasirealitatea despre care vorbeam mai sus; trăsăturile care aproape anulează statutul său de realitate intramundană sunt irefutabile:

În primul rând, el este, ca centru de orientare, „punctul zero", aici-ul pentru care orice obiect se află acolo, aici-ul care persistă și prin raport cu care tot restul își schimbă poziția. Din perspectiva solipsistă, din care argumentăm în continuare, corpul meu nu se află undeva anume, într-un loc obiectiv; el este „aici"-ul originar pentru orice „acolo". Pe de altă parte, nu am posibilitatea de a modifica unghiul, perspectiva, aspectul sub care corpul meu îmi apare, de a mă îndepărta de el, de a-l roti; în acest sens, organul de percepție este un lucru perceput în mod incomplet, „un lucru constituit, surprinzător, în mod incomplet"[36].

---

[36] *Ibid.*, p. 203.

Ajungem astfel la ambiguitatea sufletului: el ține de subiectiv, pentru că sufletul are un corp propriu, și de obiectiv, întrucât corpul ca lucru are senzații. Acest corp ține de lucruri, și totuși psihicul care îl locuiește este centrul în jurul căruia restul lumii se reunește; psihicul se pretează la relații cauzale, și totuși el este punctul în care cauzalitatea trece în răspăr de la ordinea fiziopsihică la ordinea idiopsihică.

Dar acestei realități îi lipsesc anumite caracteristici care nu vor apărea decât părăsind solipsismul și reintrând în intersubiectivitate; atunci, obiectul natural – „omul" – va fi, într-adevăr, garantul atitudinii naturaliste.

Nivelul intersubiectiv

Cunoașterea celuilalt, care în *Ideen* I era deja numită empatie (*Einfühlung*), asigură accesul principal la *psihic* în calitatea sa de realitate a naturii; oamenii se află în exterior, printre lucruri și animale. Eu înțeleg că au viața lor psihică, că această lume este aceeași, și pentru ei, și pentru mine, și că noi împreună formăm lumea psihică a oamenilor.

Analiza intenționalã care începe aici este prima schiță a ceea ce va fi a cincea *Meditație carteziană*; dar, în timp ce *Meditațiile carteziene* se plasează la nivelul interpretării idealiste a metodei, încercând să rezolve prin intermediul empatiei (*Einfühlung*) paradoxul solipsismului transcendental în care pare că se înfundă reducția lumii la *ego*-ul meu, la monada mea, *Ideen* II nu se folosește de cunoașterea celuilalt pentru a rezolva ansamblul problemelor filozofice ale obiectivității, ci de problema restrânsă a constituirii psihicului. Astfel, Husserl nu insistă încă asupra paradoxului constituirii *alter ego*-ului ca atare, care se constituie ca ceva „străin", cu toate că se constituie „în mine"; stilul analizei rămâne aici mai mult descriptiv; a constitui înseamnă doar a analiza un sens prin explicitarea intențiilor semnificante al căror

garant este sensul; prin urmare, această operațiune de constituire rămâne dincolo de nivelul interpretării filozofice.

Punctul de plecare îl reprezintă prezența „în original" – *Urpräsenz* – a corpului celuilalt; pentru ceilalți, acesta este prezent ca un lucru oarecare; în schimb, subiectivitatea nu este o prezență originară decât pentru unul singur; ea nu este descoperită decât în mod indirect, prin intermediul corpului celuilalt: ea nu este *Urpräsenz*, ci aprezență (*Appräsenz*).

Cum se constituie această „aprezență"? Pe baza *asemănării* dintre toate corpurile tratate ca lucru (*Meditația* a cincea va numi acest fenomen cuplare (*Paarung*)). Prin intermediul acestei asemănări, „localizarea" directă și indirectă a psihicului în corp, cea care semnalează experiența solipsistă a corpului meu însuflețit și a sufletului meu in-carnat, este *transferată* (*übertragt sich*) tuturor corpurilor analoge.

Acest proces de transfer cunoaște o extindere atât de mare încât se ajunge, treptat, la coordonarea psihicului cu organicul perceput; astfel, localizării trăite la nivelul simțului pipăitului al afectelor îi urmează o localizare „aprezentată" a psihicului; de acest tip sunt „localizările cerebrale"; creierul este întotdeauna creierul celuilalt; expresiei „creierul este sediul psihicului" îi dăm sens doar în mod indirect; localizarea nu mai înseamnă aici doar o pură corespondență funcțională între două serii de modificări; este o corelație empirică formată la nivelul conștiinței teoretice, deci la același nivel ca și „lucrul fizic" care structurează lucrul perceput.

Astfel, „aprezentarea" psihismului celuilalt își găsește referința sa originară (*ursprüngliche Vorlage*) în experiența solipsistă a unei *coprezențe* totale a psihicului și a fizicului; numai aici și, mai precis, numai la nivelul senzațiilor tactile și afective, este manifestă unitatea omului; „aprezența" psihismului celuilalt „în" corpul său este o coprezență transpusă (*eine übertragene Kompräsenz*); celălalt simte și gândește *ca* mine; și corpul său este „câmp psihic", tot așa cum corpul

meu era la început câmp senzorial. Dar „succesul" acestui transfer nu cunoaște limite; orice coprezență se transformă în intropatie (*geht dann in die Einfühlung über*): mâna celuilalt pe care o văd „îmi aprezintă" atingerea solipsistă a acestei mâini și tot ce ține de această atingere; o lume întreagă apare prin această mână, o lume pe care nu pot decât să o imaginez, să mi-o „fac" prezentă (*vergegenwärtigen*), fără ca ea însăși să îmi „fie" prezentă. Astfel se formează treptat o artă a semnelor, o gramatică vastă a expresiilor, a căror ilustrare supremă este limbajul: a înțelege aceste semne, înseamnă să constitui omul, să îl aprehendez pe celălalt ca „analog mie însumi"[37].

Primul rezultat al intropatiei este efectul avut asupra experienței solipsiste: eu aplic în propriul meu caz aceste corelații empirice, non-originare, dar mai puțin limitate, între psihic și fizic: „unitate finită (*abgeschlossene*), omul se constituie numai odată cu intropatia și prin orientarea constantă a observației experimentale asupra vieții psihice aprezentată prin corpul celuilalt și sesizată obiectiv prin intermediul corpului; această unitate o voi realiza ulterior în propriul meu caz"[38]. Astfel mă folosesc de cunoașterea celuilalt.

Al doilea rezultat: cvasilocalizarea sufletului. În virtutea acestor noi corelații ale psihicului cu corporalul, transformarea sufletului se aseamănă cu o *co-deplasare a sufletului* (*gleichsam auch seine Seele sich mitbewegt*). Fără îndoială, sufletul nu se află nicăieri, dar legătura sa cu corpul îl plasează undeva anume; el nu este localizat decât prin faptul că este dispus

---

[37] *Ibid.*, p. 214. Vom observa că Husserl nu exclude decât raționamentul prin analogie, dar nu și un anumit efect necontrolat al analogiei, un transfer de la *ego* la *alter ego*, și că nu ajunge la experiența primordială a psihicului persoanei a doua. Ne putem pune întrebarea dacă interpretarea filozofică a reducției lumii la *ego* nu a avut ca efect, în acest caz, un fel de inhibare a metodei descriptive, impunând prioritatea metodologică a experienței solipsiste asupra experienței intersubiective.

[38] *Ibid.*, p. 213.

într-un loc printr-o reglare empirică (*regelmässing zugeordnet*). În acest sens, omul se deplasează, se îndepărtează, se apropie; prin această cvasilocalizare, omul, laolaltă cu subiectivitatea sa, este inclus în mediul meu spațial. Analogul meu se află acolo.

Al treilea rezultat: participând la modul în care celălalt percepe lucrurile, eu mă situez pe mine însumi în exterior; eu finalizez obiectivarea propriului meu corp; îi anticipez astfel aspectul valabil pentru celălalt; pornind de la celălalt „aici", de la un „aici" aprezentat ca locul originar al celuilalt, îmi reprezint locul meu ca pe un „acolo" pentru celălalt. În acest moment, toată lumea se află în exterior, chiar și eu, și se poate spune odată cu Husserl: „Obiectul om este în consecință un obiect exterior, transcendent, obiectul unei intuiții externe"[39]. Intropatia încheie „realizarea" omului: ca și celelalte realități, el este o *unitate de apariții*, „și anume identicul dintr-o multiplicitate de apariții și de stări care se unesc sub formă de dispoziții"[40].

Al patrulea rezultat: dacă vom considera acum că această obiectivare a omului se situează la același nivel intersubiectiv cu matematizarea restului realității, vom sesiza până la ce punct este posibilă „realizarea" conștiinței. Prin matematizarea realului, calitățile percepute la nivelul „subiectiv" sunt respinse; „lucrul adevărat" este în acest caz X-ul gândit ca regulă de formare a unei trăiri oarecare a percepției; totodată, natura matematizată devine un absolut: ordinea „esteziologică" este și ea determinată în mod radical ca ceva dependent de această natură; trăirea conștiinței devine un fel de epifenomen al cutărui și cutărui corp situat în natura absolută; ca existent în sine, lucrul psihic susține întreaga construcție.

---

[39] *Ibid.*, p. 215.
[40] *Ibid.*, p. 216.

Astfel, în timp ce psihicul este „realizat" prin *legătura* sa cu fizicul, fizicul se *desprinde* de psihic prin matematizare. Acest proces grăbește naturalizarea totală a omului. În fața acestui proces, Husserl nu este preocupat de recuperarea experienței originare a corpului propriu care a fost punctul de plecare al acestei mișcări de „realizare", de „obiectivare"; dimpotrivă, ceea ce pare că îl interesează este deplasarea treptată a accentului de la trăirea originară la realitatea psihoorganică de nivel experimental. Experiența solipsistă a furnizat sensul originar al unității psihoorganice, intropatia a asigurat transferul acestei legături la corpul celuilalt, care este un obiect autentic, iar fizica a asigurat baza matematică și absolută a realității.

Replica lui Husserl la acest proces nu este una existențială, ci una transcendentală: cu cât sufletul e mai „obiectivat", cu atât mai mult *ego*-ul pur trebuie sustras obiectivării. Husserl nu-și imaginează o fuziune a transcendentalului și a obiectivului într-o experiență ambiguă care le-ar ține într-un fel anume într-o suspendare indivizibilă. *Ideen* II este construită mai degrabă pe baza *polarității extreme dintre un* „ego pur" *izolat și un* „om" *obiectivat*. De aceea, partea a doua se sfârșește prin opoziția neașteptată dintre subiectul absolut *pentru care* se constituie o natură fizică și animală și, respectiv, natura tratată ca ceva absolut, în care este inclus psihismul[41]. Ne aflăm la două extremități: ca om, la extrema obiectivării, ca *ego* transcendental, la extrema subiectivității[42].

---

[41] „Dar toată această « aprehensiune » [a lucrurilor și a oamenilor ca edificați pe baza unei naturi exacte] presupune un lucru care nu poate fi transformat vreodată într-un simplu « index », și anume *subiectul absolut* cu trăirile sale, vizările sale, actele sale raționale etc. *pentru* care se constituie ansamblul naturii, fizice și animale" (p. 218).

[42] „Oamenii sunt niște obiectivități intersubiective, ale căror corpuri sunt X-ul identic – indexul – aparițiilor corporale de subiecți, sub reglementarea legilor și în angrenajul absolut al naturii fizice; cât despre suflet, el este legat de acest X determinat în mod obiectiv și

Această analiză amintește de distincția kantiană dintre conștiința transcendentală a lui „eu gândesc" și cunoașterea empirică a eului psihologic. Ea se apropie de această distincție mai mult decât încercările contemporane de a concepe o experiență trăită, aflată dincoace de polaritatea transcendentalului și empiricului.

III. Constituirea lumii spirituale

Partea a treia din *Ideen* II este consacrată spiritului (*Geist*). Acest nou avânt al analizei ne poate lua prin surprindere. *Ideen* II părea că se îndreaptă către o antiteză: cea dintre „subiectul ultim", pentru care există realitatea, și natura obiectivă; eul empiric ajungea să fie inclus în această realitate matematizată, în măsura în care era edificat pe baza corpului, iar acesta pe baza lucrului. Mișcarea de naturalizare și mișcarea de „revenire la *ego*" nu păreau că lasă loc pentru o altă experiență mai ambiguă, în care antiteza ar fi într-un anume fel suspendată.

Primele cuvinte de introducere ne avertizează asupra faptului că această nouă inițiativă a analizei intenționale este propusă de existența, în timpul lui Husserl, a științelor spiritului (*Geisteswissenschaften*), a căror formă și intenție le preia de la Dilthey și de la câțiva alții (Windelband, Rickert, Simmel, Münsterberg). Prin urmare, fenomenologia se sprijină aici pe o reacție împotriva „naturalizării" omului, care

---

este prins în rețeaua determinațiilor substanțial-reale; astfel, și el este determinabil în mod obiectiv; el reprezintă o unitate care, prin dependența sa față de obiectul natural – « corpul fizic » – și prin legătura sa real obiectivă cu acest corp, este o realitate în spațiu și în timp". Această naturalizare a omului trimite la un alt domeniu al existenței și al cercetării: *das ist das Feld der Subjektivität, die nicht mehr Natur ist* (p. 219) („acesta este domeniul subiectivității, care nu mai este natură").

își are originea chiar în mediul științific. Totodată, Husserl găsea o compensare pentru studiul său asupra omului, care mai mult consolida decât slăbea stilul „obiectiv" al psihofiziologiei; constituirea lui *psyché* lasă un „reziduu": eul „natural" nu egalează eul real; psihismul care însuflețește un corp nu egalează realizările culturale și comunitare ale omului. Reintroducând dimensiunea persoanei și a comunității, Husserl completează polaritatea *ego–psyché* printr-o nouă schemă, în care spiritul (*Geist*) nu este contrapartea empirică a subiectului pur al fenomenologiei, ci un fel de echivalent cultural, mult mai dificil de plasat în edificiul fenomenologic.

Dar Husserl nu vrea să recurgă la o simplă „repetiție" a științelor spiritului (*Geisteswissenschaften*). El vrea să le legitimeze, asigurându-le fundamentul lipsă, adică tocmai *constituirea sensului lor*[43]. Savantul practică aceste științe ca pe o știință particulară; însă numai fenomenologul poate justifica raporturile complexe dintre cele două tipuri de științe. Sarcina sa va fi aceea de a constitui: 1) *sensul* însuși al opoziției dintre natură și spirit (capitolul I); 2) sensul legii fundamentale a *motivației* care guvernează lumea spiritului, tot așa cum cea de cauzalitate ordona natura (capitolul II); 3) sensul „prezenței ontologice a lumii spirituale în lumea naturală" (capitolul III). Acest triplu proces care deschide un câmp posibil de cercetare printr-o operațiune semnificantă prealabilă constă, potrivit expresiei de la începutul lui *Ideen* II, în faptul de a determina o „Idee". Ideea de spirit va servi astfel drept ghid transcendental, așa cum a făcut-o mai înainte cea de lucru sau cea de corp însuflețit (sau de *psyché* in-carnat).

---

[43] Despre Dilthey, pp. 220–221: el este primul care a observat limitele unei științe naturale a sufletului; dar acestui om „de o intuiție genială" i-a lipsit rigurozitatea în construirea problemelor și a metodelor, dar și în „teoretizarea științifică".

1. Opoziția dintre spirit și natură

Posibilitatea de principiu de a opune o atitudine alteia se bazează pe posibilitatea mai radicală de a se retrage din orice atitudine, adică de a efectua reducția fenomenologică. Acest act primordial rupe vraja atitudinii naturaliste și face astfel posibilă o altă atitudine. Chiar înainte de a stabili prioritatea unei atitudini asupra alteia, fenomenologul face posibilă o *altă* atitudine, prin libertatea primordială a „subiectului ultim" (*letztes Subjekt*) pentru care natura nu este altceva decât „sensul" pur al actelor constitutive ale naturii; astfel, el explică diferența dintre științe prin diferența dintre atitudinile în care ele se înrădăcinează; el profesează demultiplicarea perspectivelor asupra omului prin schimbarea de atitudine, pentru că el reprezintă *privirea dezinteresată* asupra tuturor atitudinilor; sub această privire dezinteresată, practicile motivate își pierd naivitatea și, odată cu ea, și puterea lor de atracție, creditul lor exclusiv acordat „existentului" pe care-l au în vedere.

Să arătăm deci sensul: persoana.

Oare fenomenologul va crea această nouă Idee prin intermediul dialecticii sau o va deduce din Ideea precedentă? Nici un rând din partea a treia nu ne permite să interpretăm în acest mod constituirea. Husserl desfășoară intențiile conștiinței care se intersectează aici, pornind întotdeauna de la un sens. Prin urmare, opoziția acestor două lumi, lumea naturalistă și cea personalistă, va fi citită în însăși *apariția* omului.

Mai întâi, vom afirma că unul este sensul sufletului și altul este sensul persoanei. Noi observăm sufletul „prin" corpul său, atingerea prin mână, iar bucuria prin chip. Noi observăm apariția și retragerea psihismului tocmai la nivelul corpurilor, care sunt inserate ca atare în textura lucrurilor; așteptarea și amintirile reflectă timpul trăit asupra timpului obiectiv al lumii, cu coincidențele și intervalele sale; chiar

instituțiile sociale sunt susceptibile de a fi înțelese ca un joc de stimuli și de reacții la nivelul comportamentelor corpului însuflețit. Nu există nimic în om care să nu poată fi tratat din punctul de vedere al psihofiziologiei. Astfel, în atitudinea naturalistă, omul este obiectul zoologiei: acestea sunt tendințele unui studiu al senzorialității și al localizărilor: a fi însuflețit înseamnă a fi efectiv un animal (Husserl spune de altfel *animalia*). Or, această atitudine nu ne caracterizează atunci când trăim împreună, când vorbim, când facem schimb de experiențe, când trăim în cadrul unei familii, al unui stat, al unei biserici etc. În acest caz, noi nu vedem omul ca existență naturală, ci ca una culturală; atunci când așteptăm persoana, nu observăm aspectul animal; tocmai de aceea, o psihologie a socialului, care se limitează la o interpsihologie în care omul este pentru om „un stimulent" al funcțiilor psihice, se înșală în privința omului.

1. Prima caracteristică nouă a spiritului (*Geist*) este aceea că persoana se află în centrul unei lumi ambiante (*Umwelt*), adică al unui mediu caracterizat prin proprietățile sale percepute, afective, practice, îmbogățit prin cultură, știință și artă și, prin urmare, mereu în devenire, pe măsură ce sensul său este remodelat de însăși istoria omului; astfel, „realitatea fizică" – atomii etc. –, tratată până de curând ca ceva absolut, nu face parte din lumea mea ambiantă (*Umwelt*) decât dacă o „cunosc", dacă știința, în calitate de activitate culturală, a schimbat aspectul și concepția asupra lumii în care trăiesc. Pentru istoric și pentru sociolog, natura reprezintă tabloul unei civilizații dintr-o anumită perioadă, așa cum e văzut, experimentat și valorizat de oameni, cu caracteristicile sale de utilitate, dezirabilitate, practicabilitate etc. Astfel, lumea ambiantă (*Umwelt*) prezintă toate caracterele afective și practice pe care atitudinea „teoriei și doxei" (*theoretisch-doxisch*) le suspendă; prin aceasta, mediul meu depășește ceea ce omul de știință numește natură. Dincolo

de actul științific, lumea este aceeași chiar și pentru omul de știință. Această relație cu mediul va fi mult mai clară atunci când o vom înțelege prin legea de motivare care înlocuiește legea cauzalității, implicită în conceptul psihofizic de stimulent.

2. A doua linie de separație dintre noua interpretare a omului și cea a naturalismului este relația *reciprocă* de la persoană la persoană; în mod principial, „legătura personală" depășește orice explicație pur psihofiziologică, limitată la raportarea cauzală a psihicului la organic și fizic. Or, noi suntem subiecții unui „mediu comun": reciprocitatea subiectivităților și comunitatea lumii ambiente (*Umwelt*) formează un singur și același fapt care va trebui înțeles prin intermediul aceleiași relații de motivare. Chiar obiectivitatea științifică este subordonată elaborării în comun a unui mediu printr-o cultură comună: „nici un eu nu poate deveni față de tine sau față de celălalt o persoană în sens normal, o persoană aflată în legătură cu alte persoane (*im Personenverband*), decât atunci când înțelegerea stabilește o relație cu o lume ambiantă comună"[44]. Prin urmare, acestei elaborări comune a lumii ambiante (*umwelt*) îi este implicită formarea unui „întreg" la care fiecare este „membru" și a cărei rețea de schimb formează o lume ambiantă comunicativă (*kommunikative Umwelt*): a „se" înțelege „reciproc" pentru a înțelege „împreună" aceeași lume. Astfel, lumea trebuie repusă la nivelul comunităților ca un „obiect social" (lumea greacă, lumea medievală etc.). Știința naturalistă cunoaște relațiile reciproce dintre obiecte, însă nu și pe cele dintre subiecții mutuali (*Gegensubjekte*) capabili să instituie niște „subiectivități sociale", pentru care lumea este o „obiectivitate socială".

Trebuie să remarcăm că în aceste pagini (250–260) Husserl merge foarte departe în direcția „conștiinței colective", în

[44] *Ibid.*, p. 246.

sensul lui Durkheim, sau al „spiritului obiectiv", în sensul lui Hegel. Totuși, tema individului și a „individuației originare" a spiritului va fi ultimul cuvânt al acestei cărți; încă de pe acum, această ultimă turnură a analizei este prefigurată prin exegeza subiectivității sociale: în cele din urmă, această lume identică pe care o percepem în comun nu este percepută *originar* decât de mine; lumea văzută de celălalt nu este decât [o lume] imaginată în mod empatic (*eingefühlt*) în jurul conștiinței celuilalt; cu toate că „subiectivitatea socială" nu este și nu poate fi o realitate ultimă sau primă, ci un mod de conștiință derivată, pe care fenomenologul va trebui să o constituie la nivelul schimburilor foarte complexe ale intersubiectivității și să o subordoneze în final unicei conștiințe originare, conștiința mea.

Ne confruntăm aici cu o dificultate care apare în sens invers în a cincea *Meditație carteziană*. În *Ideen* II, Husserl ajunge direct la aceste „comunități de persoane" care, se pare, constituie în mod originar sensul lucrurilor, al valorilor și al persoanelor, în calitate de acte culturale; dar el lasă să se înțeleagă că reducția fenomenologică, aplicată științelor spiritului, ar denunța naivitatea oricărei conștiințe colective pretins originare; „revenirea la *ego*", care ar porni de la științele spiritului, ar juca rolul ironiei socratice, al neștiinței simulate, în ceea ce privește sensul așa-zis absolut al istoriei, conștiința colectivă, de clasă etc. și ar impune revenirea la singura *trăire* pe care o *am* în mod originar, trăirea mea, în „prezentul său viu". Dimpotrivă, a cincea *Meditație carteziană* iese imediat din impasul solipsismului transcendental; ea își pune problema paradoxală de a-l constitui pe *celălalt* ca pe un „străin", și totuși „în" mine; experiența alterității nu îmi apare decât prin transfer, pe baza unei „cuplări" între modalitățile de apariție ale corpului celuilalt și ale corpului meu, în interiorul sferei proprii. De aceea, celălalt este „prezentificat printr-o imaginație simpatetică"; doar trăirea mea este

„prezentată în mod originar"; și tocmai pe această bază se stabilesc relațiile intersubiective ale eului *cu* celălalt, cu acest celălalt care totuși este „în" mine, ca ceva care scapă mereu experienței mele originare.

Trebuie să ne reîntoarcem la aceste principii fundamentale pentru a înțelege de ce filozofia transcendentală trebuie să rămână în conflict cu orice sociologie a conștiinței colective și cu orice filozofie a istoriei. Ea le justifică tema – „subiectivitatea socială", „spiritul obiectiv" – la nivelul realității constituite, prin același gest care anulează pretenția lor absolută.

2. Motivarea ca lege fundamentală a „lumii spiritului"

Al doilea capitol constituie centrul acestei vaste cercetări a ordinii „spirituale"; abandonând opoziția dintre spirit și natură, este inițiată o exegeză internă a acestui nou domeniu al realității. Cele câteva sute de pagini care îi sunt consacrate se referă în special la categoriile specifice ale acestui domeniu: în centru, se află categoria de motivare care corespunde celei de cauzalitate din domeniul precedent.

Dar Husserl așază la începutul reflexiilor sale asupra motivării, o lungă reflexie asupra „eului" și a subiectivității, pentru a situa dintr-o dată noua cercetare la un nivel inaccesibil naturalizării. În realitate, Husserl iese aici din cadrul tematizării riguroase a obiectului științelor spiritului așa cum sunt ele aplicate; el dezvoltă propria sa fenomenologie a *ego*-ului ca presupoziție a înțelegerii adecvate a realității personale și sociale. Analiza se referă numaidecât la acest nucleu al subiectivității din care face parte corpul care acționează și efectuează actele sale, care ia atitudine; numai despre acest eu al actelor se poate spune că este „afectat" și „receptiv" față de tendințele și stările sale; suntem deci invitați, înainte de orice, la o lectură descendentă a vieții eului: pentru eul spontaneității libere există ceva „dat prealabil", ceva „deținut

în mod subiectiv". Această recunoaștere a unei subiectivități care nu este act, spontaneitate, care se constituie ca pasivitate, tendință afectivă, habitualitate prezintă un mare interes; ea marchează prima încercare a lui Husserl de a stabili o experiență completă a subiectivității în care involuntarul și corpul propriu nu sunt lăsate în seama unei explicații naturaliste, ci recuperate prin subiectivitatea lor trăită[45].

Motivarea poate fi înțeleasă pornind chiar de la subiectivitate: mai întâi, ea este modalitatea în care un eu spiritual *se raportează* la mediul său; gândirea naturalistă cunoaște relația dintre circumstanțele fizice și evenimentele psihice; dar ea nu o interpretează ca pe o relație dintre o „lume-pentru-un-subiect" *și* „subiectul-care-se-comportă-în-raport-cu"; or, și un obiect iluzoriu poate motiva „comportamentul de reacție față de un lucru"; în acest prim sens, motivarea acoperă tot câmpul lui: „a fi incitat la...", „determinat să...". Lumea motivantă nu mai este cea elaborată de fizician, ci cea pe care o percep, o valorizez, o consider în mod practic ca fiind traversată de direcții sau presărată cu obstacole. În nucleul său de sens, relația de motivare este deci elaborată fenomenologic; aplicarea ei, însă, în cadrul științelor umane este un motiv de îngrijorare pentru fenomenolog; în această privință, se poate spune că Husserl îi datorează în mod principal prăbușirea logicismului său inițial și interesul pentru un tip de fenomenologie a conduitei – sau, cum vom vedea –, a comportamentului sau a *praxis*-ului – care depășește cu mult o simplă teorie a cunoașterii.

Dar Husserl lărgește treptat acest prim sens al motivării până ajunge să acopere totalitatea câmpului „spiritual": aici vor fi incluse justificările raționale și volitive („eu stabilesc acest lucru pentru că...") în dublul sens de a justifica și de a invoca un motiv; acestora li se vor adăuga toate conexiunile

[45] *Ibid.*, pp. 275–280.

irațională: asocierile habituale, legăturile obscure, dificil de justificat ale psihanalizei[46]; (acest aspect nu este lipsit de importanță: așa cum vor spune fenomenologii francezi, psihanaliza nu are sens decât dacă invocă relațiile de motivare dintre semnificații, și nu relațiile de cauzalitate dintre faptele psihice tratate ca niște lucruri). Husserl recunoaște importanța acestei motivări „ascunse" (*verborgene*), prin care conștiința nu „stabilește" nimic: experiența externă se constituie la fel de bine și în sinteze pasive; „nici aici eul operant nu are nevoie să trăiască la nivelul motivărilor sale"[47].

Motivația desemnează deci legea conform căreia o conștiință este coerentă cu sine însăși, se desfășoară în mod temporal, reacționează în fața lumii, înțelege comportamentul celuilalt într-un mediu de persoane și de lucruri. Și nici un progres în cunoașterea cauzalităților puse în joc nu aprofundează înțelegerea motivelor unui comportament; nu pentru că această cauzalitate ar fi suspendată sau fracturată de către irumperea subiectivității; *ci pentru că înțelegerea unui curs de motivare nu se face prin aceeași atitudine prin care este sesizată o serie cauzală din natură.*

Se observă că opoziția cauzalitate–motivare retrasează aproape opoziția deja cunoscută dintre a explica și a înțelege; chiar Husserl a recurs la aceasta, dar ca la un caz particular al opoziției dintre cele două mari atitudini, cea naturală și cea spirituală; ea îi servește la descifrarea noilor implicații ale vieții corporale în viața spirituală; aceasta este și ultima aplicație pe care o face legii motivării[48]. În terminologia sa, a înțelege se aplică în mod precis în cazul sesizării unei unități de sens spiritual într-o diversitate naturală. Prima aplicație a conceptului nu constă în înțelegerea unei intenții sau a unei expresii a feței, a unui gest, comportament; la tema inițială

[46] *Ibid.*, p. 289.
[47] *Ibid.*, p. 295.
[48] *Ibid.*, pp. 309–324.

se ajunge prin cercetarea obiectelor culturale caracterizate de sens: o carte, o operă de artă, mai simplu, o frază citită sau înțeleasă; înțelegerea urmărește unitatea unui obiect cultural; ea sugerează faptul că prin lectură, înțelegem mai mult decât o înșiruire de litere: „prin înțelegere, noi trăim în interiorul sensului"; într-un anume fel, spiritualul își pune atât de puternic amprenta sensului său asupra suportului fizic, încât aproape anulează dualitatea dintre sens și purtătorul său; cartea este aici în spațiu, în acest loc; sensul, care nu se află aici, o animă totuși prin intenția sa și o asimilează într-un fel anume, în spiritualitatea sa. Așa sunt toate obiectele de artă și de cultură, până la instrumentele obișnuite ale vieții cotidiene: transmutate într-un nou gen de obiectivitate, care le introduce, prin conștiință, în lumea spiritului; tocmai aceste obiecte culturale permit să se vorbească despre o „lume" a spiritului, pentru că ele sunt, în realitate, figurile „spiritului obiectiv".

Dincolo de importanța sa proprie, această explicație a obiectului de cultură are funcția esențială de a introduce o nouă interpretare a raportului dintre spirit și corp și de a relua analiza din a doua parte, care nu depășea nivelul unei psihofiziologii: ca și obiectul cultural, cartea sau templul, corpul poartă amprenta unui sens. Sensul este sesizat în unitatea sa prin intermediul unui existent [*vivant*] care îi poartă amprenta; ca și în cazul frazei, articulațiile corpului dispar în schema totală a sensului. Este important să observăm faptul că Husserl corectează, prin intermediul acestui ocol prin înțelegerea culturală, prima sa interpretare a „însuflețirii" pe care o condusese, în a doua parte, într-o manieră foarte naturalistă. Limbajul constituie dovada rupturii de nivel dintre o fenomenologie a culturii și o fenomenologie a psihismului. Această nouă descriere va pune ulterior în evidență cât de naturalistă a rămas interpretarea sufletului care pleacă de la senzațiile sale localizate. Spiritul (*Geist*) este cel care marchează limitele unei psiho-logii.

Această mișcare reflexivă, care anunță în mod indiscutabil turnura urmașilor lui Husserl de la obiectivare la înțelegerea existențială, este condusă cu totul altfel: mai întâi, Husserl a întărit interpretarea naturalistă a psihismului la nivelul percepției comune; el nu mai recuperează sensul „expresiilor" umane la nivelul unei fenomenologii a expresiei, ci la nivelul unei fenomenologii a culturii: omul pentru care chipul este ceva spiritual, pentru care un comportament semnifică ceva, este cel pentru care limbajul are un sens cultural, cel pentru care obiectele culturale sunt deja constituite în unitatea unui sens spiritual și a unui suport fizic. Astfel, problema clasică a conștiinței și a corpului este împărțită de Husserl într-o teorie naturalistă a „însufleții" și o teorie culturală a „expresiei"; prima nu urmărește mai mult decât localizarea câmpurilor senzoriale în întinderea corporală: corpul constituie termenul său de referință; a doua reinterpretează sensul corpului pornind de la intențiile conștiinței, iar corpul dispare în întregime tot așa cum sunetul pronunțat sau cuvântul tipărit sunt asimilate, prin dialog sau lectură, în sensul înțeles.

La sfârșitul acestei reflecții, eul nu mai este o anexă a corpului său; dimpotrivă, el este persoana care îi servește corpului drept referință, stăpânindu-l, dirijându-l, exprimându-se prin intermediul lui, cedându-i sau opunându-i rezistență. În științele spiritului, totul este redus la „gestul" spiritului; în funcție de această spontaneitate liberă, chiar reacția și pasivitatea au un sens, iar existența eului se prelungește într-un „a avea" care se transformă într-o necesitate îndurată.

3. Relația dintre natură și spirit

La sfârșitul lui *Ideen* II, Husserl pune întrebarea pe care cititorul o aștepta de când explicarea spiritului (*Geist*) a adus ceva nou în problema constituirii realității. Dacă spiritul este

altceva decât natura, ce relații pot fi concepute între cele două realități?

1. Întrebarea capătă un răspuns numai pornind de la spirit (*Geist*), și nu invers: spiritul are o „fundație", un „revers" care este natura. Acest revers se pretează la o abordare naturalistă; complexul psihoorganic cercetat de științele naturale ale omului reprezintă comentariul obiectiv, indexul în manieră naturalistă al acestui aspect naturalizat al spiritului. Acțiunea voluntară este un bun exemplu de trecere de la spirit la natură: spiritul „acționează" în lume, așa cum îl înțeleg și îl resimt persoanele; dar aceste „acțiuni" potrivit spiritului sunt și „lucruri" potrivit naturii. Corpul „instrument" al acestei „acțiuni" este *și* corpul pe care fizica îl studiază și în care psihofiziologia localizează psihismul. Psihismul însuși este în același timp un fascicul de tendințe prin care spiritul își deplasează propriul corp și realitatea naturală care ține de corpul-obiect[49].

Cele două interpretări se intersectează la nivelul corpului. Prin urmare, a treia parte din *Ideen* II justifică conceptul de „corp propriu" în ciclul unei cercetări a spiritului sau a persoanei, în timp ce a doua parte aborda psihismul și organismul în limbajul naturalist.

Relația pe care corpul o stabilește între spirit și natură nu merită în nici un caz numele de cauzalitate; cel mult, se poate vorbi despre condiție, dar nu despre cauză. Iar această relație nu are sens în afara statutului dublu al corpului, ca sediu al senzațiilor în cheie naturalistă, ca instrument al voinței în cheie personalistă (*aesthesiologische Leib* și *Willensleib*)[50]; la fel de bine s-ar putea spune că natura și spiritul comunică prin intermediul statutului dublu al lui *psyché*, în care putem

[49] Paginile consacrate tendințelor ca elemente intermediare între intenție și mișcarea corporală sunt uimitor de percutante și de o mare importanță pentru o fenomenologie a voinței (pp. 373 sq.).

[50] *Ibid.*, *op. cit.*, p. 374.

vedea, rând pe rând, un fenomen mundan condiționat de corpul-lucru și o întemeiere de ordin spiritual, prin care spiritul trăiește și acționează în lume. Ambiguitatea nu caracterizează extremele: lucru–spirit, ci complexul intermediar: corp însuflețit sau *psyché* in-carnat. Dintr-o perspectivă naturalistă, totul devine treptat un lucru, chiar și spiritul care se manifestă doar prin acțiunile sale; dintr-o perspectivă spiritualistă, totul devine treptat spirit, chiar lucrurile care sunt manifestarea și punctul de impact al acțiunii și pasiunii. Dar la nivelul suflet-corp, motivarea devine cauzalitate sau cauzalitatea se schimbă în motivare.

Se poate spune, oare, că posibilitatea de a *trece* de la o lectură la alta le conferă o importanță egală ? Tocmai în acest loc, Husserl urmărește să sublinieze „preeminența ontologică a spiritului asupra naturii" (acesta este chiar titlul capitolului trei din partea a treia). Așa cum vom vedea, această preeminență pune cea mai dificilă problemă din *Ideen* II: cea a situației exacte a ceea ce Husserl numește, în această lucrare, spirit (*Geist*), prin comparație cu ceea ce în toată opera sa este numit „conștiință", trăire a conștiinței, obținută prin reducția fenomenologică.

Preeminența spiritului asupra naturii devine clară dacă se reia problema „paralelismului psihofizic", pornind de la teoria clasică, din perioada lui *Ideen* II. Paralelismul are două postulate pe care teoria spiritului (*Geist*) le respinge: pe de o parte, orice realitate a conștiinței este o replică la un stimul fizic; pe de altă parte, stimulul fizic este cel care joacă rolul explicativ. Or, trebuie afirmat exact contrariul: explicarea spiritului oferă argumente de principiu care exclud posibilitatea ca explicarea senzațiilor prin organizarea sistemului nervos, de exemplu, să fie generalizată pentru toată *viața* conștiinței; mai mult, modelul propriu de inteligibilitate pe care îl presupune spiritul (*Geist*) depășește în principiu explicația psihofizică. Să examinăm pe rând aceste două aspecte.

Încă din a doua parte, Husserl prezentase ca pe o certitudine, fără a explica, faptul că numai aspectul *hyletic* al conștiinței se preta unei explicații prin intermediul corpului, înțelegându-se prin *hylé* aspectul non-intențional, non-„noetic" al conștiinței (senzații, afecte, pulsiuni). De ce trebuie ca lucrurile să stea astfel? Pentru că înlănțuirea momentelor intenționale într-o conștiință care este continuă cu sine, „reținând" momentele sale recente și „tinzând" spre momentele sale iminente, respectă legile *a priori* de compatibilitate (*Verträglichkeit*) dintre trăirile conștiinței. Aceste legi *a priori* sunt descoperite de fenomenolog prin reducția lumii lucrurilor, a corpurilor și a sufletelor: rămâne o monadă care este inclusă într-un sistem temporal închis. Această posibilitate de principiu de a suspenda pretenția absolută a lucrurilor – în special a acestui lucru, creierul – de a fi suporturi ale conștiinței, demonstrează că partea noetică a conștiinței nu poate fi, fără a se ajunge la absurditate, o anexă a organismului. Aceste „legi eidetice *a priori* ale conștiinței", care prescriu modelul de înlănțuire temporală a unei conștiințe, *restrâng* extinderea explicației psihofizice la „reglările de fapt" pe care această autoconstituire le face posibile sau, cum spune Husserl, le „lasă *deschise*" (*empirisch bedingt sein kann nur das, was die Wesenszusammenhänge offen lassen*)[51]. Prin urmare, stabilirea dependenței de fapt a aspectului *hyletic* față de organism revine numai experienței și experimentării, în limitele deschise de conexiunea internă a conștiinței.

Astfel, Husserl crede că respinge radical paralelismul, fără a se lăsa închis în alternativa fictivă a „paralelismului" sau în teoria „influenței reciproce dintre mental și organic".

În același timp, această respingere conține în motivele sale afirmația fundamentală cu care se termină cartea: „natura este relativă, iar spiritul absolut". Îndepărtați natura: mai rămâne eul care suprimă prin atitudinea reductivă; îndepărtați

[51] *Ibid.*, p. 386.

spiritul și natura se prăbușește în lipsa unei conștiințe pentru care și în care se articulează sensul său.

Argumentul ne conduce la însuși principiul idealismului husserlian; spiritul despre care este vorba aici nu are sens în afara contextului faimoasei reducții fenomenologice și nu este susținut decât printr-un *ego meditans* care ar putea gândi și în absența lumii. Vom reveni curând asupra acestei enigme a raporturilor dintre spiritul (*Geist*) științelor spiritului (*Geisteswissenschaften*) și conștiința (*Bewusstsein*) fenomenologiei. Husserl nu a spus nimic despre acest lucru și sfârșește cartea într-un alt mod.

Conceptele prin care studiul spiritului este condus la apogeu sunt cele de individ și de individuație. O realitate guvernată printr-o lege internă de motivare, o realitate care se coordonează conform unei legi proprii de compatibilitate între trăirile conștiinței, o astfel de realitate este prin excelență un „individ". Modalitatea în care ea se individualizează este exact opusul modalității în care se individualizează un lucru: acesta nu este decât un *caz* al unei reguli generale, al unui *quid* dedus din nenumărate exemple; iar fiecare lucru individual își are principiul în afara sa, în ordinea lumii, în totalitatea relațiilor sale externe. Dimpotrivă, fiecare spirit este unic prin modul său de motivare, prin coerența istoriei sale; el nu „advine" decât o singură dată (*einmaliges*). Se va afirma oare că „acesta" (*Dies*) este un caz particular al ecceității (*Diesheit*)? Sofismul este evident: ecceitatea este o formă pură și nu un gen comun („Forma de « acesta » nu ține de a fi « ceva » și, în acest sens, nu este o ființare. Ea există în genere doar ca formă" (*die Form des Dies ist keine Washeit und in diesem Sinn kein Wesen. Es ist allgemein im Sinne der Form*)). Această reflecție asupra individuației, redescoperită începând cu tema motivării și a caracterului coerent al conștiinței – și care, în treacăt fiind spus, se află în linia unei filozofii leibniziene a individualității –, această reflecție confirmă și atestă „preeminența ontologică a spiritului asupra

naturii": spiritul realizează individuația primordială, absolută; un lucru nu dobândește o individualitate decât pentru o conștiință care îl *prezumă* într-un curs de apariții; individuația sa este „individuația secundară a ob-iectului" (*des Gegenüber*); altfel spus, o unitate de apariții – cea a lucrului – este *relativă* față de unitatea absolută pe care o conștiință o formează cu sine însuși, cu caracter primordial. În ambiguitatea lor, sufletul și corpul țin și de o individualitate și de cealaltă: ca naturalizare a spiritului, ele emană individualitatea primă a acestuia; ca obiect al științelor naturale, ele sunt o modalitate de unitate a aparițiilor.

Astfel se termină *Ideen* II. Cititorul este surprins de diferența de ton dintre a doua și a treia parte. A doua parte aducea treptat în fața eului acest obiect neobișnuit, psihismul, puternic ancorat în natură, cufundat în corpul-lucru; analiza se termina printr-o *opoziție* neașteptată între un *ego*, purificat complet prin reducția transcendentală, și o realitate empirică a omului, puternic polarizată printr-o natură ea însăși extrem de matematizată. Am putut compara această polaritate cu cea dintre eul transcendental și eul empiric la Kant. Însă situarea exegezei spiritului în funcție de această polaritate este destul de dificilă.

În primul rând, această analiză nu decurge cu adevărat din analiza precedentă. Spiritul nu este ancorat în psihism, așa cum acesta din urmă este ancorat în lucruri; acest studiu constituie un nou punct de plecare, reclamă un fel de conversiune care poartă atenția dincoace de stadiul ultim al obiectivării din studiul anterior: lumea ambiantă (*Umwelt*), care îmi motivează viața personală, cu arborii și cărțile sale, cu lacurile și templele sale, ar trebui să fie sesizată mai degrabă în stadiul inițial al percepției lucrurilor (*Dingauffassung*), când corpul este încă un corp „estetic", implicat în lucrul perceput, și când acesta din urmă nu este încă modificat prin perspectiva științifică asupra universului; lumea culturii nu se înrădăcinează în universul științific, ci în lucrul perceput

prealabil oricărei obiectivări științifice. De aici și structura neobișnuită a lui *Ideen* II: într-o primă direcție, analiza este condusă până la concepția naturalistă asupra omului și lucrurilor de la sfârșitul părții a doua; apoi ea face cale-ntoarsă pentru a se angaja într-o altă direcție, până la apologia conștiinței absolute la sfârșitul părții a treia. De fapt, această modalitate de a conduce analiza reamintește opoziția care plutea în aer în aceeași perioadă între a explica și a înțelege: psihismul se explică, iar spiritul se înțelege.

Dar în acest caz nu mai este posibil să opunem, cel puțin nu în același mod, „realitatea spiritului" și *ego*-ul transcendental; spiritul nu este nici asemenea lucrului, nici asemenea corpului însuflețit sau psihismului, un contrapol empiric. Toate categoriile persoanei și ale socialității [*la socialité*], rezumate prin noțiunea de motivare, sunt de fapt categorii fenomenologice și se regăsesc în *Ideen* I sau în *Meditațiile carteziene*. Totuși, la începutul lui *Ideen* II, nu a fost *spiritul* prezentat ca un domeniu al realității totale, ca un lucru constituit în fața constituantului? Cum poate fi glorificat la sfârșitul aceleiași cărți ca absolutul față de care întreaga natură este relativă?

Într-adevăr, aici ne confruntăm cu o problemă în construcția până acum simplă a lui *Ideen* II, care, se pare, poate fi explicată astfel. Husserl identifică în științele umane din timpul său o mișcare de reacție împotriva naturalismului dominant. El integrează aceste științe ale spiritului în sistemul său elaborat al realității, suprapunând noua temă a spiritului seriei lucru–corp–*psyché*; întrucât această serie are deja o coerență proprie în atitudinea naturalistă, el organizează aceste noi științe cu titlul de nouă atitudine care rămâne în interiorul realității, pentru că ele au apărut în marginea reducției transcendentale și persistă în „naivitatea" oricărei științe care tratează obiectul său ca pe un existent. Dar pe de altă parte, pentru a include acest nou obiect în realitate, trebuie să i se constituie ideea, adică să se desfășoare actele inten-

ționale ale căror corelate sunt conceptele de bază ale științelor spiritului (*Gesiteswissenschaften*): în acest caz, actele elementare apar ca identice cu operațiunile reflexive de care se folosește fenomenologul; prin urmare, spiritul (*Geist*) nu era decât *ego*-ul fenomenologiei, dar lipsit de lumina reducției fenomenologice. El este o realitate, realitatea persoanei în relațiile cu mediul său, cu grupurile sociale și cu alte persoane; dar sensul, Ideea directoare care face posibilă tematizarea categoriilor științelor umane este eul pur al fenomenologiei.

Husserl însuși recunoaște, în câteva pagini importante[52], statutul ambiguu al spiritului (*Geist*): spre deosebire de „eul pur", „eul personal" este un tip de obiect, chiar dacă nonnatural. Eu mă pot distanța de el, ca și de oricare „experiență", față de orice experiență relativă la o „realitate"; chiar dacă definim persoana ca nucleu al actelor sale, ca ceva care are un corp propriu, ca substrat al proprietăților sale caracteriale, ca unitate a unui curs de dezvoltare, ca un „organism înzestrat cu capacități", ca o ființă responsabilă și rațională – în toate aceste cazuri, persoana este identificată (*vorgefundene*), descoperită ca o realitate prealabilă. Aderența unei zone de umbră, de pasivitate, de motivare ascunsă la această spontaneitate a lui „eu pot" subliniază și mai mult caracterul prealabil al deja-datului, al prereflexivului din descoperirea persoanei. Așa cum o spune apăsat Husserl, eul personal (*personales Ich*) este un mine (*Mich*), un eu la acuzativ și nu la nominativ[53], un „eu-obiect-pentru-mine". Tocmai de aceea, în *Ideen* I, el [eul personal] capitulează odată cu lumea în fața reducției fenomenologice. Însă aceasta nu îl împiedică să poată juca rolul de analog al eului pur, de revelator fenomenologic.

---

[52] *Reines Ich und persönliches Ich als Objekt der reflexiven Selbstapperzeption*, pp. 324–330 și *Constitution des persönlichen Ich vor der Reflexion*, pp. 330–333.

[53] *Ibid.*, p. 332.

Din acest moment, schema, în definitiv kantiană, obținută la sfârșitul părții a doua este răsturnată: între eul pur și *psyché* în corpul său (în care am putut recunoaște un ecou al opoziției dintre eul transcendental și eul empiric), partea a treia introduce un termen intermediar, atât de străin mentalității criticiste, acela al persoanei în mediul său de lucruri și de persoane. Husserl se găsește astfel în fața uneia dintre sursele filozofiilor persoanei, ale existenței, ale subiectului concret etc., care încearcă să acopere prăpastia săpată de Kant între reflecția transcendentală și psihologia empirică. Dar în timp ce deschide această psihologie comprehensivă a persoanei, el îi arată și limitele: persoana nu are puritatea subiectului fenomenologic; ea nu este *ego*-ul ultim. Ea se află încă în lumea „experienței"; ea este cufundată [în lume] prin toate motivările sale; „naivitatea" sa precritică constă tocmai în faptul de a se defini prin comportamentul său în lumea ambiantă (*Umwelt*); dovada acestui lucru o constituie caracterul reversibil al raportului eu–lume: înțelegem o persoană prin motivele sale, prin influențele pe care le resimte etc. Dincolo de entuziasmul pentru persoană și existență, Husserl susține idealul său de filozofie care este apariția unui *ego meditans* care nu participă la *praxis*-ul propriu.

Cel puțin această temă intermediară între empiric și transcendental, între naturalism și fenomenologia pură, îl învață pe omul de știință să diversifice conceptul său de realitate, să îl îmbogățească cu tot atâtea registre câte modele metodologice sunt. În ceea ce-l privește, filozoful găsește prin legăturile sale cu psihologia comprehensivă, cu istoria culturii, o manifestare reală, în chiar câmpul științelor, a conștiinței pe care o caută și care descrie obiectele culturale (monumente, opere și instituții); această familiaritate cu conștiința îl determină să efectueze regresiunea la *ego*-ul pur care este, potrivit lui Husserl, începutul mereu iminent al filozofiei.

5. DESPRE FENOMENOLOGIE

1. Fenomenologie și fenomenologii

Cercetând „populația lumii ideilor" (după expresia pitorească a lui Sir David Ross), Platon se întreba cu surprindere dacă trebuia să presupună și o „Idee" a firului de păr și a mizeriei. Astăzi, când cea mai neînsemnată analiză a experienței sau a sentimentului se îmbracă în haina fenomenologiei, ne-am putea aștepta mai degrabă la o fenomenologie a firului de păr și a mizeriei. De altfel, poate că ea a și fost scrisă sau va fi scrisă cât de curând[1].

Nu este clar însă în numele cui s-ar reglementa folosirea cuvântului „fenomenologie"; dacă ne-am limita la etimologia acestuia, atunci oricine se preocupă de modalitatea de apariție a ceva, prin urmare, oricine care descrie aparențe sau apariții, face fenomenologie. Se va hotărî astfel că fenomenologia reprezintă domeniul rezervat lui Husserl și continuatorilor săi ortodocși sau eretici? Dar *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel este mult mai celebră decât opera lui Husserl; iar înainte de Hegel, Kant și contemporanii lui (de exemplu,

[1] Părul este (adică se dă drept) locul subtil al ambiguității; el este între pentru-sine și în-sine, între a fi și a avea; când cade, el cade din calitatea de trup în cea de lucru; astfel, el prefigurează cadavrul în care mă transform; astfel încât, atunci când crește, se amplifică în mine ființa întru moarte.

J.-H. Lambert) foloseau deja acest termen[2]. De fapt, fenomenologia apare imediat ce, punând între paranteze – în mod provizoriu sau definitiv – întrebarea despre ființă, tratăm modalitatea de apariție a lucrurilor ca pe o problemă autonomă. Fenomenologia riguroasă există imediat ce această disociere este gândită în sine, oricare ar fi rezultatul său final; ea recade în fenomenologie banală și lipsită de substanță de îndată ce principiul său originar care a revelat apariția în detrimentul ființei sau pe un fond de ființă nu este nici sesizat, nici tematizat: sub numele de fenomenologie nu se mai face decât o *prezentare* populară de opinii și de convingeri, fără a lua parte la intenția lor.

În acest caz, se pare că putem deosebi trei direcții principale ale unei fenomenologii demne de acest nume, potrivit semnificației ontologice a fenomenului, adică după modalitatea de a situa, prin raportare la o eventuală *realitate absolută*, modalitatea de *apariție* a lucrurilor, a ideilor, a valorilor sau persoanelor. Fenomenologia lui Husserl, cel puțin poziția sa finală din textele inedite importante ale ultimei perioade, este una dintre aceste direcții principale.

Mai întâi, există o fenomenologie *critică* de tip kantian; am putea spune că cercetarea condițiilor de posibilitate a obiectivității de partea structurii subiectului este o fenomenologie sau conține o fenomenologie, de altfel construită nesatisfăcător de Kant; ea este formată de o cercetare a actelor fundamentale a ceea ce Kant numea simțire (*Gemüt*); dar Kant era prea preocupat să justifice partea *apriorică* a cunoștințelor matematice, fizice și metafizice, pentru a duce la bun sfârșit o cercetare a „funcțiilor" simțirii, fără a distinge partea *a priori* de cea *a posteriori*. Există deci o fenomenologie

[2] Kant, în celebra sa scrisoare către Marcus Herz din 21 februarie 1772, în care găsim prima formulare a problemei „critice", anunță că Metafizica va fi precedată de o Fenomenologie. Această fenomenologie a devenit *Critica rațiunii pure*.

implicită sau schițată în kantianism, presupusă și în același timp ascunsă de problema critică a obiectivității. Dar ceea ce este esențial pentru proiectul nostru este faptul că fenomenologia *critică* nu ține loc de metafizică; cercetarea fenomenului este articulată în mod clar pe baza unei poziții absolute a realității, asupra unui *în sine* care limitează pretențiile fenomenului de a se da drept ceva absolut. În acest sens, ea este o *critică*: nu numai pentru că ea este limitată la o justificare a *a prioricului* în științe, ci pentru că reprezintă o elucidare a *limitelor* active, dacă putem spune așa, pe care cunoașterea fenomenală le suportă din partea gândirii absolutului, a necondiționatului. Poziția în sine-lui reprezintă tocmai acest avertisment adresat pretenției fenomenelor, adică nouă înșine, legislatori ai fenomenelor. Încă de la început, fenomenologia implicită sau schițată a kantianismului este limitată de o ontologie imposibilă – cel puțin în mod speculativ.

Termenul de fenomenologie nu s-a impus în caracterizarea *Criticii rațiunii pure*, pentru că cercetarea actelor constituante este îndoit mascată: prin preocuparea de a justifica o cunoaștere *a priori* și prin preocuparea de a deosebi ființa de apariție, limitând-o pe una prin cealaltă.

Chiar dacă doctrina ființei și funcția sa limitativă dispar, chiar dacă preocuparea de a justifica științele dispare și ea, critica tot apare ca o fenomenologie, cu alte cuvinte, ca o cercetare internă a domeniului fenomenelor ca atare, *în măsura în care* acestea scot în evidență propria mea capacitate de a pune în ordine, în formă și în semnificație și îmi indică capacitatea constituantă care sunt eu însumi. Dar statutul fenomenologiei în kantianism nu este nici acela de filozofie ca atare, nici acela de critică, ci acela de presupoziție a *Prolegomenelor*. Cei care l-au citit pe Kant fără lucrul în sine și lăsând deoparte preocupările sale epistemologice nu s-au înșelat asupra acestui lucru; Hegel declară: „Filozofia kantiană este o fenomenologie", adică o cunoaștere a conștiinței în măsura în care

această cunoaștere este exclusiv pentru conștiință. Dar poate ar trebui, pentru a elibera fenomenologia captivă, să eliminăm dublul motiv director al „criticii".

Ar mai fi posibil și un al doilea model fenomenologic: domeniul aparențelor reprezintă, în măsura în care ființa este pentru sine, chiar ordinea aparițiilor ființei. Fenomenologia care parcurge aceste apariții nu se va mai afla atunci în conflict cu o ontologie imposibilă sau amânată, ci va fi o abordare a unei noi ontologii. Ea va fi o *fenomenologie a spiritului*, după titlul lui Hegel. Proiectul presupune faptul că Absolutul nu este o noapte a inconștienței, ci conține sinele, tocmai prin intermediul aparițiilor progresive ale Sinelui; în consecință, fenomenologia va fi însăși filozofia Absolutului, însă din punctul de vedere al aparițiilor sale progresive. Hegel a condus acest proiect într-un mod care, prin multe aspecte, anunță respectul și generozitatea husserliană față de experiența umană; lăsând să vorbească experiența cea mai vastă a oamenilor – experiența etică, juridică, religioasă, estetică, practică și nu numai cea teoretică și epistemologică –, el trece filozofia pe la școala aspră a durerii și a eșecului. Astfel, fenomenologia conferă o demnitate filozofică traseului romanelor de formare ca *Emile*, *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister*, *Faust*. Dar, spre deosebire de aceste romane care povestesc, în cadența întâmplării, educația spiritului uman, fenomenologia marchează metodic itinerarul, recunoaște necesitatea tranzițiilor, tematizează rolul „negativului" – al îndoielii, al disperării și al eșecului – identifică în acest „negativ" chiar modalitatea „depășirii" unui stadiu prin altul, situează „negativul" și „depășirea" la nivelul prezenței totale și astfel asimilează, atât cât este posibil, tragicul în logic, în același timp în care arată logicul pe fondul tragicului.

Raportată la o ontologie a Spiritului, fenomenologia de tip hegelian nu va avea prin urmare decât autonomia unui

punct de vedere, a unei abordări metodice. Cel puțin fenomenologia rămâne, chiar la Hegel, o formă imuabilă a cunoașterii absolute, nu numai pentru că manifestarea de sine – tema prin excelență a fenomenologiei – este esențială pentru Spirit, ci și pentru că devenirea Spiritului în conștiința oamenilor rămâne neîncheiată, în chiar centrul cunoașterii care a depășit permanent neîmplinirea propriei sale istorii. Dar această istorie este o altă problemă; vom reveni asupra-i într-un articol viitor referitor la lucrările lui Hippolyte despre Hegel.

După părerea noastră, pentru a explica faptul că gânditori ca Heidegger, care revin la ontologie *prin* fenomenologie, se află în descendența lui Husserl, trebuie avută în vedere această dublă tradiție a unei fenomenologii aflată în conflict cu o ontologie – imposibilă sau amânată – și cea a unei fenomenologii care se îndreaptă spre o ontologie în care ea ar dispărea: încă de la început, fenomenologia nu este decât o metodă care, de altfel, sfârșește prin a fi abandonată, așa cum pare în ultimele scrieri ale lui Heidegger; dacă omul nu este stăpânul ființării – adică legislatorul fenomenelor – ci „păstorul ființei", fenomenologia pare a avea legătură, în ultimă instanță, cu acest primat obținut cu forța al subiectivității care, încă de la Socrate, ar ataca și ar disimula primatul autentic al ființei. Fenomenologia, care s-ar dori măsură a ontologiei, ar participa la această mare uitare a ființei care caracterizează filozofia occidentală.

Astfel, fenomenologia, prin faptul că acordă o importanță deosebită apariției, pretinde de la început că neagă orice poziție naivă a în sinelui prin invariabila sa întrebare: cum se arată acesta? În ce acte trăite? Pornind de la ce poziții originare de sens? Dar aceeași fenomenologie este contestată la fel de radical printr-o întrebare care atacă propria sa interogație: ce este ființa ca „luminiș de lumină" pentru orice

problemă care își are originea în subiectivitatea umană, pentru orice poziție de sens, pentru orice proiect?

Prin urmare, fenomenologia se dezvoltă sub semnul unei duble nesiguranțe: cea pe care ea însăși o generează prin stilul său de cercetare a aparențelor sau aparițiilor și cea pe care o plasează de partea lucrului care ar sta la baza aparenței sau apariției.

Dar mai există și o a treia posibilitate pentru fenomenologie: aceea de a nu se afla nici în conflict cu o ontologie, nici pe cale de a se desființa într-o ontologie; aceea de a fi reducția radicală a oricărei ontologii posibile; aceea în care ființa sau ființarea n-ar mai fi nimic decât ceea ce apare omului și prin om.

Fenomenologia lui Husserl nu ar fi oare un uriaș efort de patruzeci de ani de a elimina ontologia, atât în sensul clasic moștenit de la Platon și Aristotel și păstrat de Descartes și de Kant, cât și în sensul hegelian sau heideggerian? Nu s-ar îndrepta ea spre o filozofie fără absolut?

2. *Unitatea intențională a fenomenologiei husserliene*

Concluzia unui studiu excelent consacrat de Pierre Thévenaz lui Husserl și posterității sale spirituale[3] este, în mare, aceea că „patosul" metodei lui Husserl îl reprezintă dorința unei filozofii lipsite de ontologie. După părerea lui, adevărații urmași ai lui Husserl sunt existențialiștii francezi.

[3] „Ce este fenomenologia?" *in Revue de Théologie et de Philosophie* din Lausanne, 1952, I, pp. 9–30; II, pp. 126–140, 294–316. Acest studiu este o parcurgere valoroasă a bibliografiei mișcării fenomenologice (Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty) și, în același timp, o introducere simplă și pătrunzătoare a intențiilor, metodelor, temelor și rezultatelor fenomenologiei.

Demersul lui Husserl, în același timp „metodic și perseverent", trebuie descifrat printr-o lectură „în răspăr sau mai degrabă în zig-zag, dacă nu, vom crede (cum a fost cazul primilor discipoli care găsiseră în *Logische Untersuchungen* (*Cercetări logice*) o metodă fecundă și un realism salvator și care se scandalizau în urma idealismului din *Ideen*) că identificăm în evoluția lui Husserl discontinuități, schimbări radicale de direcție lipsite de sens, trădări care nu există decât în imaginația noastră"[4]. Dacă problema lui Husserl este cea a *fundamentului*, demersul său constă într-o radicalizare progresivă a însăși întrebării asupra fundamentului. În primul rând, „fundamentul" unui adevăr logic sau matematic este, la o primă vedere, „esența" sa; dar, la o analiză mai atentă, esența se dovedește „sens vizat", prin urmare „fenomen" pentru evidență. Reducția fenomenologică care conduce la Eu [*Je*] nu mai este atunci o renegare; ea reprezintă actul global de ruptură aplicat relației noastre cu *lumea*, și nu numai unei anumite părți din cunoaștere. Dar această ruptură nu separă, la rându-i, o pretinsă realitate interioară de realitatea așa-zis exterioară, la fel cum am deosebi o regiune de o alta; dimpotrivă, ea scoate la iveală raportul nostru autentic cu lumea, relația noastră intențională, relație care rămâne ascunsă în atitudinea naturală.

Astfel, Husserl își croiește o cale între filozofiile absolutului și teoriile naturaliste: „în baza intenționalității, chiar conceptul de realitate în sine sau de obiect absolut devine absurd, în orice caz, de neconceput; iar ideea (cea carteziană, de exemplu) unei conștiințe închise în sine care nu va percepe lumea *însăși* și care ar avea ca primă sarcină să se asigure de perceperea corectă a realității « în original »", este, de asemenea, exclusă"[5]. De aceea, Thévenaz nu vede o ruptură

[4] P. Thévenaz, *art. cit.*, p. 21.

[5] *Ibid.*, pp. 26–27.

între idealismul *Meditațiilor carteziene* și apoteoza lumii vieții la care ajunge fenomenologia transcendentală: „această grandioasă consacrare a trăirii ca fundament radical al filozofiei este pe deplin fidelă intenției prime a fenomenologiei, însuflețită, asemenea bergsonismului, de un respect profund pentru real. Acest primat al trăirii lasă să se înțeleagă continuitatea cu fenomenologia posthusserliană și cu anumite forme de existențialism"[6].

Din acest moment, „depășirea" fenomenologiei de către Heidegger înseamnă, fără îndoială, și „abandonarea" sa: „ca și misticii speculativi germani, Heidegger urcă de la Dumnezeu la « Divinitate » (*die Gottheit*), de la Divinitate la « Sacru » (*das Heilige*), de la Sacru la Adevărul Ființei"[7]. „Stilul husserlian, sobru, lucid și reflexiv a fost sacrificat pentru o « gândire » care se vrea mai radicală și mai reflexivă decât rațiunea"[8].

De aceea, existențialismul francez îi apare lui Thévenaz ca o *radicalizare* a fenomenologiei lui Husserl, dar în linia gândirii sale.

Pe de o parte, conștiința sartriană, golită de în sine, golită chiar și de sine și cu totul în afara sinelui, este conștiința husserliană radicalizată printr-o hiperreducție. Iar dacă Sartre pare că opune atitudinii contemplative a „spectatorului dezinteresat" al lui Husserl o filozofie a alegerii și a acțiunii politice, chiar și în acest caz are loc o radicalizare a reducției fenomenologice, eul scindându-se interior, proiectându-se total dinaintea sa. Totuși, Thévenaz observă că prin tema „relei conștiințe" și a moralei „inevitabile și imposibile" se naște hidra eșecului, povara permanentă a alienării: „iar Husserl, adaugă el, nu s-ar mai fi recunoscut în această posteritate îndepărtată"[9].

---

[6] *Ibid.*, p. 30.
[7] *Ibid.*, p. 137.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*, p. 305.

Pe de altă parte, lui Thévenaz i se pare că Merleau-Ponty, spre deosebire de Sartre, susține contrariul: înțelegând reducția ca pe o distanțare care ne asigură de imposibila noastră îndepărtare față de lume și care ne învață din nou că aparținem lumii, reducând ruptura sartriană de lume la un simplu revers al angajării noastre universale în lume, *Fenomenologia percepției* continuă ultima filozofie husserliană, cea în care lumea vieții apare ca terenul mereu prealabil al tuturor științelor, al tuturor adevărurilor și al judecății înseși.

Să acceptăm oare această schemă a dezvoltării fenomenologiei? Faptul că Husserl ar avea astfel o descendență dublă și contradictorie, că reducția ar putea fi radicalizată în sensuri diferite, toate acestea ne invită să punem sub semnul întrebării coerența proiectului fenomenologiei husserliene. Poate că ea conținea două proiecte pe cale de excludere. Thévenaz, în mod sigur, nu crede acest lucru: „Fenomenologia combină ruptura cea mai radicală de atitudinea noastră primă și naturală față de lume (în acest sens ea este o ascеză a spiritului) cu aprofundarea sau consacrarea acestei atitudini originare (în acest sens ea este un respect al realului și o angajare în lume)"[10].

Ne punem întrebarea dacă existențialismul nu dezvăluie o lacună ascunsă a înseși fenomenologiei lui Husserl și dacă nu întâlnim aici motivul ezitărilor sale de a publica aplicațiile *efective* ale metodei și cauza scrupulelor lui retrospective în privința lucrărilor publicate care rămân pur programatice, ca *Ideen* I, care dezvoltă îndeosebi o *interpretare* filozofică a metodei, ca *Meditațiile carteziene*.

În ceea ce ne privește, cu cât citim mai mult Husserl, cu atât ne întărim convingerea că metoda *practicată* îl atrage pe filozof într-o direcție din ce în ce mai puțin compatibilă cu metoda *interpretată* filozofic. Metoda practicată tinde

[10] *Ibid.*, p. 315.

către „aprofundarea sau consacrarea atitudinii originare" de angajare în lume. Metoda interpretată tinde către un idealism solipsist care eliberează definitiv *lucrul* de alteritatea sa relativă și care nu reușește să explice alteritatea absolută a celuilalt, a lui tu.

De aceea îi acordăm o importanță deosebită cărții lui Tran-Duc-Thao despre Husserl.

3. „Fenomenologie și materialism dialectic"[11]

Prima parte a remarcabilei cărți a lui Tran-Duc-Thao, scrisă între 1942 și 1950, este o analiză istorică și critică a proiectului husserlian; concepută chiar de pe pozițiile lui Husserl, ea ajunge să constate o contradicție internă operei înseși. Partea a doua, terminată în 1951, se situează în totalitate în planul materialismului dialectic; fenomenologia apare aici ca ultimă figură a idealismului, dar un idealism care suferă de nostalgia realității; fenomenologia aleargă după umbra realității în conștiință; doar marxismul înțelege realitatea efectivă în materia prelucrată de om; iar fenomenologia nu numai că dispare, ca orice idealism, în materialism, ci ea împlinește în acesta și sensul analizelor concrete ale trăirii conduse de Husserl cu o scrupulozitate și o răbdare admirabile, în ciuda filozofiei idealiste care le servea drept orizont. Aceste analize concrete, care reprezintă „conținutul efectiv real" al fenomenologiei, își găsesc propriul adevăr într-o filozofie a muncii.

Să analizăm pe rând cele două părți ale cărții.

Tran-Duc-Thao interpretează mișcarea de ansamblu a operei lui Husserl ca pe o depășire continuă, stimulată de

[11] Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Ed. Minh-Tan, Paris, 1951.

o dorință de realitate și prezență, dar care se transformă, în cele din urmă, într-un nou tip de relativism sceptic.

Thao excelează în identificarea acestui apetit pentru real până în filozofia inițială a „esențelor" care, după părerea lui, este autentică în măsura în care esența nu este un posibil distinct, ci este posibilitatea realului, sensul obiectivității sale. De aceea „esența", ca sens *al* realului, trebuia redusă la subiect, adică la intenționalitatea conștiinței constituante a sensului. Thao observase deja în *Cercetări logice* un al doilea indiciu fundamental al acestei pasiuni pentru realitatea efectivă, în teza potrivit căreia intuiția categorială – adică articularea directă (și nu vagă sau simbolică) a articulațiilor unei propoziții (*katêgoreïn* – a enunța) – se face întotdeauna pe fondul lumii: intuiția categorială este fondată pe intuiția sensibilă; ea este originală, dar dependentă în măsura în care este edificată pe ceva.

Thao identifică în mod corect motivul director al operei husserliene din 1900 până în 1983 în această întemeiere a judecății în percepție, care are modul său propriu de prezență, o structură și un sens proprii.

Încă de atunci, Husserl era prins într-o mișcare de radicalizare în care esențele trimiteau la un subiect constituant; și cum sensul judecății trimite la prezența percepută a lumii, acest subiect nu mai putea fi subiectul universal al lui Kant, un eu formal, un simplu purtător al condițiilor de posibilitate ale obiectului universal valabil, ci eul concret, subiectul experienței reale. De aceea, mișcarea de reflecție ducea dincolo de Kant, la Descartes; dar la un Descartes care ar fi renunțat să lege *cogito*-ul de Dumnezeu, care nu ar fi căutat valoarea esențială a *cogito*-ului decât în actul efectiv al subiectivității individuale.

Dar – și aici apare critica lui Thao – proiectul se dezvoltă în orizontul unui idealism care este condamnat să nu sesizeze decât umbra lumii și să nu construiască decât un vis coerent,

în locul acestei prezențe „în carne și oase" pe care o pretinde intuiția husserliană. Într-adevăr, toată opera lui Husserl este dominată de „constituirea lucrului"; or, reducția fenomenologică care deschide această constituire și care îi definește sensul, stabilește că existența lucrului se reduce la *faptul-de-a-fi-constituit* într-un flux de contururi și de adumbriri. Iată un filozof care vrea „să tematizeze originea lumii și să răspundă la întrebările ultime: pentru cititor, este cu atât mai penibil să nu găsească decât un sistem de adumbriri"[12]. Imperfecțiunea constituirii apare în a cincea *Meditație carteziană*, când Husserl elaborează constituirea alterității. Această sarcină este exprimată imediat în termenii unui paradox: celălalt trebuie constituit ca un alt eu, ca un străin, pentru că faptul de a fi un eu *ca mine* presupune sensul alterității.

Potrivit lui Thao, constituirea alterității rămâne dominată de superioritatea constituirii lucrurilor, care nu sunt decât unități prezumate de apariții, chiar dacă Husserl și-a dat seama, tocmai prin practicarea fenomenologiei, așa cum se vede în *Ideen* II (a treia parte), că persoanele nu pot fi constituite ca un aspect al „naturii" și că ele sunt unitatea unei manifestări absolute și nu unitatea unui flux de adumbriri în eu. Eșecul constituirii alterității ar trăda eșecul ascuns al oricărei constituiri; idealismul are valoare prin curmarea importanței în sinelui; el are valoarea unui rapel: nimic nu există dacă nu apare cuiva; dar, în schimb, idealismul distruge efortul de a recunoaște realitatea absolută a persoanelor așa cum se dau ele. Constituirea oscilează astfel între crearea lucrurilor și recunoașterea persoanelor; dar primul sens prevalează asupra celui de-al doilea.

În acest caz, Thao reia, în lumina acestei critici, încercarea finală a lui Husserl de a depăși idealismul perioadei lui *Ideen* și mai ales idealismul din *Meditațiile carteziene*, și de a elabora

[12] *Ibid.*, p. 87.

o *geneză* a evidenței înseși. Cartea atinge punctul său forte în paginile consacrate constituirii temporale a adevărului și apariției simultane a falsității și a adevărului. Aceste pagini sunt pline de o mare simpatie pentru o operă pe care autorul o cunoaște foarte bine. Thao identifică în ultimele lucrări ale lui Husserl un efort disperat de a restaura, în ciuda prejudecății idealiste, originarul, primitivul, efectivul, actualul, care sunt mereu acoperite de habitualități, conținuturi sedimentate, simbolice și dobândite. La acest nivel, fenomenologia este mai mult decât o descriere a curiozităților spiritului uman; ea este un proiect al adevărului, în sensul că ea încearcă să compare așa-zisa gândire cu gândirea efectivă în *prezentul viu* al conștiinței. Rațiunea nu este altceva decât această critică a autenticității.

Dar care este „rezultatul" acestui efort? Incredibil de dezamăgitor. Logica trimite la judecata de realitate; judecata trimite la percepție, iar aceasta la aspectele dobândite, solidificate, la impresia pură din prezentul viu. Fenomenologia se termină cu scepticismul lui Protagoras, bunul absolut și reînnoit.

Cum să satisfaci apetitul pentru real care reprezintă pasiunea esențială a fenomenologiei, dar care inhibă prejudecata idealistă și frustrează lipsa dezolantă de semnificație a „rezultatului" tuturor acestor reducții? Trebuie schimbat orizontul filozofic, răspunde Thao; descrierea trăirii trebuie să fie situată în cadrul unui „naturalism de un tip nou", al unui materialism nonmecanicist, dialectic, pe scurt, în cadrul marxismului. Tratați devenirea-umană a naturii drept realitate absolută și veți vedea că „trăirea" își regăsește adevărul său, care este cel de a jalona prin conștiință devenirea-umană a naturii în caracterul său efectiv. Thao nu doar că revendică această răsturnare filozofică și propune recuperarea fenomenologiei în materialismul dialectic; el încearcă, în a doua parte a cărții sale, și să traseze din nou:

1. Dialectica comportamentului animal, în care sunt incluse cele mai bune analize husserliene despre impresie, senzație,

câmp senzorial, obiect-spectru, obiect real sau „lucru". Pentru că „domeniul privilegiat al fenomenologiei pure, contrar unei prejudecăți răspândite, nu este cel al semnificațiilor umane, ci cel al straturilor primitive și specific animale"[13]. Tot la acest nivel, depășit prin dialecticile specific umane ale muncii, existența este existență percepută.

2. Dialectica muncii umane și a mistificărilor religioase și filozofice, pentru care nu mai este nimic de preluat de la Husserl.

Am dori să examinăm dificultățile cu care se confruntă această „suprimare" și „realizare" a fenomenologiei în marxism, pentru a reveni la întrebările inițiale ale acestui articol și pentru a schița o altă redresare posibilă a fenomenologiei.

1. Ce recuperează și ce poate recupera „dialectica mișcării reale" (comportament animal și muncă umană) din analizele lui Husserl? „Date", „rezultate", „conținuturi efectiv reale", răspunde Thao. Însă a căuta „rezultate" în fenomenologie, nu înseamnă să-i denaturăm pe ascuns sensul? Se dovedește dintr-odată că toată prima parte a cărții fusese condusă către această depoziție de bilanț în care fenomenologia este somată să afișeze „conținutul efectiv real" obținut prin genezele succesive ale experienței umane. Parcursul *metodei* este dintr-odată blocat la rezultatul său pozitiv, fiind separat de descoperirea sa. Această bănuială se verifică până în detaliu: datele senzoriale, chinesteziile, configurațiile descrise cu răbdare în primele inedite și pe care Thao le păstrează în a doua parte a cărții sale sunt, la nivelul maimuței și al sugarului, chiar factorii care se pretează cel mai bine la o prelucrare pozitivă și, pentru a o spune până la capăt, la o naturalizare a trăirii. Este util să observăm că în perioada lui *Ideen* aceste elemente reprezentau reversul „material" (hiletic, spunea Husserl) al vizării conștiinței, care, depășindu-și conținuturile sale,

[13] *Ibid.*, p. 297.

prezumau o unitate de sens (vom reveni mai târziu asupra acestei probleme a unității de sens pe care Thao, în acord cu existențialiștii, o subestimează total în problematica fenomenologică).

Prin urmare, Thao confruntă comportamentul real cu o conștiință redusă la „conținuturile" sale. Pentru că înlocuise rezultatul cu metoda și conținutul conștiinței cu vizarea, Thao trebuia să trateze doctrina *ego*-ului transcendental drept „o clauză de stil care ascunde sub vocabularul filozofic valoarea creatore a muncii umane"[14]; conceptul de transcendental trebuia să se dovedească „inutil încă de la început, pentru că păstra o identitate strictă de conținut între « conștiința pură » și conștiința naturală"[15].

Să reții din fenomenologie „conținutul efectiv real" înseamnă să părăsești fenomenologia și să te întorci la conștiința naivă pe care fenomenologia o pune sub semnul întrebării și totodată o suspendă. Pentru că această natură tratată ca ceva absolut, cu înlănțuirea sa de regnuri, de ordine și specii, cu filogeneza și ontogeneza sa, cu stadiile sale de comportament, provine de la *științele* naturale, adică face parte dintr-un strat de cunoaștere construit ulterior asupra lumii percepute. Prin urmare, nu putem include în această natură „cunoscută" o trăire a conștiinței care se dă fenomenologic ca orizont perceptiv în care se constituie știința acestei naturi; nu putem elabora „dialectic" lucrul perceput pornind de la natură, de vreme ce, în acest lucru perceput, natura cunoscută științific este înălțată pe temelia lumii vieții. Nu cunoaștem nici o modalitate prin care „lumea vieții", așa cum este ea trăită originar, să coincidă cu „natura", așa cum este ea cunoscută la nivelul dezvoltării unei științe puternic teoretizate, direcționate prin ipoteze de lucru și

[14] *Ibid.*, p. 7.
[15] *Ibid.*, p. 9.

structurată printr-o metodologie matematică și în același timp experimentală.

Vrând-nevrând, fenomenologia răstoarnă atitudinea naturalistă, inclusiv pe cea marxistă, în măsura în care ea tratează naiv, ca prim termen, tocmai ultimul termen constituit în straturile științifice ale experienței umane și în măsura în care ea îl instituie ca pe un în sine care și-a suprimat istoria propriei sale constituiri.

Ni se va replica: nu ați înțeles nimic din dialectică; insistați asupra unui proces de un naturalism nondialectic. Nu natura este absolutul, ci *devenirea-umană* a naturii. Subiectivizarea naturii este mișcarea reală în care poate fi inclusă trăirea. În consecință, trebuie să ne întoarcem spre dialectica naturii.

2. Ce *înseamnă* însă devenirea-umană a naturii? Thao încearcă s-o arate amănunțit, în primul rând la nivelul animal, unde Husserl poate fi folosit; seria formelor de comportament (contracție–deplasare reflexă–locomoție–aprehensiune–întoarcere) se va reflecta în seria fenomenologică (impresie–senzație–câmp senzorial–spectru–lucru); conștientizarea unui stadiu de comportament are loc atunci când viețuitoarea a ajuns deja la următorul stadiu, trăirea fiind mereu în întârziere cu un stadiu față de comportamentul efectiv real. Însă cum are loc trecerea de la comportament la trăire? Prin *schemele motrice reprimate*, represiunea nefiind altceva decât un efect al structurii ierarhice a sistemului nervos ale cărui etaje funcționale asigură inhibarea modului reacțional de grad inferior. „Conștiința, în calitate de conștiință a obiectului, este tocmai mișcarea acestor scheme reprimate“[16]. Astfel, organismul viu devine subiect: prin aceste scheme reprimate, mișcarea își atinge *în mod ideal* finalitatea; în calitate de lucru schematizat, ea constituie

[16] *Ibid.*, p. 244.

noema intenției trăite, iar în calitate de lucru reprimat ea constituie noeza, sinele intenției.

Tocmai am surprins, pe baza unei analize precise, metamorfoza impresionantă a naturii în pentru sinele conștiinței. De fapt, măiestria hegeliană – care permite unui lucru să se suprime, conservându-se în același timp și astfel să se depășească într-un altul – nu mai poate ascunde dificultatea categorică a trecerii de la o mișcare reprimată la o intenție trăită la persoana întâi. În fiecare moment al analizei lui Thao, ne izbim de o operație lipsită de sens: un proces real care „se reflectă", „se reproduce", „se simbolizează", „se transpune" (expresia variază, dar desemnează de fiecare dată același mister) în conștiință[17]. Enigma dialecticii se restrânge la enigma conștiinței „reflectare"; aceasta din urmă se ascunde sub o frază de felul: „Actul de conștiință în sensul său trăit se definește în totalitate prin dialectica comportamentului"[18]. Enigma reapare în fiecare etapă a efortului de „a tematiza activitatea umană concretă ca o devenire-subiect a realității"[19]. Iar dacă trecerea de la comportament la trăire pare ușoară, aceasta se datorează faptului că trăirea a fost în prealabil „naturalizată" și se află, în calitate de „conținut efectiv real", în această regiune inimaginabilă a semisubiectivității și a semirealității. Datorită acestui echivoc, o mișcare reprimată, cunoscută de un observator în condițiile complexe de experimentare, poate fi identificată, de bine, de rău, cu

[17] „Conceptul de producție explică în totalitate misterul conștiinței în măsura în care obiectul prelucrat capătă pentru om sensul de *produs uman*. Înțelegerea sensului nu este decât transpunerea simbolică a operațiunilor materiale de producție într-un sistem de operațiuni intenționale în care subiectul își apropriе obiectul în mod ideal, reproducându-l în conștiință". Conceptul științific își are adevărul său „în măsura în care reproduce în conștiință procesul real prin care viața se formează în mișcarea generală a structurilor materiale" (*ibid.*, p. 241).

[18] *Ibid.*, p. 243.

[19] *Ibid.*

o intenție trăită la persoana întâi; se pot chiar pune în practică contaminările și schimburile de semnificație dintre realitatea mișcării și trăirea intenției, și se poate vorbi, de exemplu, despre o mișcare intențională sau despre o trăire reală; și se va mai vorbi încă despre „mișcarea reprimată și circulară dintr-o reflecție de sine, care definește conștiința de sine"[20].

Trecerea „dialectică", atunci când poate fi surprinsă în mod direct, ceea ce se întâmplă rar, este, prin urmare, o trecere fictivă care ascunde confuzia dintre două universuri de discurs în care nu ne putem situa în același timp: trăirea la persoana întâi sau a doua și comportamentul la persoana a treia.

Și totuși, Thao are dreptate: numai o analiză a *acțiunii* poate salva analiza *sensibilului*; stadiile pe care le propune pentru jalonarea seriei senzoriale chiar pot fi reținute; dar ele nu pot fi recuperate decât într-un univers al discursului omogen și coerent, cel al trăirii, eliberat de prejudecata primatului „sensibilului" și lărgit la totalitatea preocupării umane. Această sarcină ar fi de competența unei fenomenologii a acțiunii și îndeosebi a involuntarului; științele naturale nu ar fi incluse, dar ar servi drept diagnostic obiectiv pentru a deosebi intențiile motrice trăite; comportamentul maimuței sau al sugarului *cunoscute în mod experimental* nu pot înlocui trăirea omului pentru om, dar pot ajuta colateral la identificarea unei trăiri reprimate și ascunse.

3. Trecerea la stadiul propriu-zis uman al ustensilei, al muncii, al producției prezintă noi dificultăți. Thao vrea ca în structura muncii efectiv reale să se regăsească, în germene, toată intenționalitatea limbajului și prin aceasta tot edificiul rațiunii logice. Munca ar deveni „ideală" la nivelul cuvântului, o schemă musculară a acțiunii depășindu-se prin intermediul schemelor reprimate, în direcția unei acțiuni înfăptuite.

În afară de dificultatea de principiu care ține de conceptul de conștiință-reflectare (acesta a devenit acum „forma de

[20] *Ibid.*, p. 265.

împlinire „ideală" a unei mișcări schematice de producție"), aici mai apare încă o dificultate: cum putem explica conceptul ca regulă, structura simbolică a judecății, logica? În acest caz, s-a făcut apel la regulile preintelectuale și exclusiv practice pe care le prefigurează folosirea ustensilei: „Este evident că aceste reguli se constituie în primul rând în afara conștiinței, în realitatea comportamentului, ca o consecință obiectivă a condițiilor materiale de folosire a ustensilei"[21]. „Universalitatea nu este decât un *rezultat* în care se reflectă posibilitatea nedefinită de repetare, inclusă în structura obiectivă a procesului ustensilei"[22].

Viciul acestei constituiri a universalității exclusiv la nivelul ustensilei este acela de a ascunde, *ca toate genezele judecății*, o *petitio principii*; o geneză a ustensilei ar putea fi făcută pornind și de la funcția simbolică; universalitatea practică constituită pasiv dincoace de judecata explicită presupune deja o „intenție de rostire" [*un vouloir dire*] care este esențială pentru funcția judecății; această „intenție de rostire" restabilește structurile muncii și ale ustensilei și le străbate de la un capăt la celălalt. Am avut deja ocazia să prezentăm această extindere reciprocă a acțiunii și a rostirii în legătură cu „Munca și limba"[23]; această implicare reciprocă destituie toate dialecticile care nu vor ajunge până la o relație circulară între percepție, acțiune, judecată, evaluare etc. Însă o dialectică absolut reciprocă și circulară nu este compatibilă cu un „materialism dialectic" pe care conceptul de conștiință-reflectare îl reduce neîncetat la un epifenomenalism. De aceea, nu credem că istoria muncii productive spune totul despre constituirea lumii; printr-o răsturnare dogmatică, echivalența berkleiană: a fi = a percepe sau a fi perceput, este înlocuită cu echivalență a fi = a munci sau a fi muncit.

---

[21] *Ibid.*, p. 293.

[22] *Ibid.*

[23] *Esprit*, decembrie 1952.

4. Semnificațiile a căror geneză a fost inițiată erau deja „ideale", în sensul că ele desemnau intenționalo acțiune, fără ca aceasta să fi fost înfăptuită în mod real; dar ele rămâneau imanente structurilor obiective ale producției pe care le repetau într-un anume fel simbolic. Thao cunoaște distanța care separă reprezentările „spiritului" uman de aceste semnificații specifice muncii. Pentru a explica această distanță, el recurge la mistificarea religioasă.

„Idealitatea" de rang înalt a semnificațiilor limbajului este coruptă în „transcendențele" în care realitatea exterioară tocmai a fost „suprimată". Sacrul, sau mai degrabă *devenirea-sacrului* este această mișcare prin care realul dispare pentru a reapărea în ființa sa misterioasă.

De unde provine această negare a realității? Ea nu este „nimic mai mult decât reproducerea simbolică a actelor reale de excludere și de eliminare"[24] puse în joc prin comportamentul de *însușire* în care se formează proprietatea. Această trecere este încă și mai obscură decât cea de la comportamentul animal la semnificațiile sensibile și chiar decât cea de la munca umană la semnificațiile logice. De ce actul de însușire care îl exclude pe *celălalt* de la proprietate s-ar reflecta într-o excludere simbolică *a realității*? Sub aparențele unui argument categoric, explicația este șovăitoare: o dată se precizează că prin excluderea celuilalt de la posesie, proprietarul exclude materialitatea „în măsura în care această materialitate presupune posibilitatea obiectivă a participării tuturor"[25] (ceea ce nu este niciodată adevărat, cel puțin înaintea unei economii a abundenței); altă dată se afirmă că însușirea „disimulează realitatea efectivă a obiectului și o sustrage pretențiilor celuilalt"[26]; și mai departe: „În trăirea transcendenței, subiectul nu își reprezintă exclusivismul actului său

[24] *Op. cit.*, p. 301.
[25] *Ibid.*, p. 302.
[26] *Ibid.*, p. 311.

de însușire, ci existența apropriată în forma negației sale"[27]; de această dată, sub forma negativă a obiectului se ascunde tocmai caracterul privativ al actului.

Cu toate acestea, tot finalul cărții este construit pe această bază fragilă: asistăm la nașterea sacrului pe baza aproprierii primitive, a zeilor sacrificiului pe baza economiei de piață, a *logos*-ului universal pe baza economiei monetare și a gândirii mecaniciste pe cea a economiei de calcul capitaliste. În nici un moment nu este posibil să stabilim dacă avem de-a face cu o determinare totală și exclusivă a sferei religioase și ideologice prin intermediul procesului social de producție, sau numai cu o cauză ocazională, adiacentă, simplificatoare, comparabilă cu o etalare socială de reprezentări a căror justificare ar fi multiplă; marxistul ascunde dificultatea metodologică sub dogmatismul formulelor: „Forma de opresiune este cheia misterului transcendenței"[28]. Însă este foarte dificil să întemeiezi uriașa aventură a sacrului, de la clanul totemic până la Georges Bataille, pe baza unei simple repetiții simbolice a proceselor reale ale aproprierii și să deduci *tremendum*-ul din dificultățile și pericolele posesiei („teroarea sacră care reflectă pericolele reale ale excluderii reciproce" ...). În plus, sacrul mai este și prost definit ca „suprimare" a realului!

Explicarea sacrificiului lui Osiris prin dialectica economiei de piață („ființa supranaturală a proprietății de piață în care actul de însușire își găsește, prin sacrificiul tuturor, o justificare pentru fiecare"[29]) este foarte puțin convingătoare; cu atât mai puțin este explicația amuzantă a celor nouă ipoteze din *Parmenide* al lui Platon, referitoare la Unu și la Multiplu, prin dialectica dintre bani-Unu și mărfuri-Multiplu într-o economie monetară. Putem oare crede că fizica matematică și toată gândirea mecanicistă sunt doar

[27] *Ibid.*, p. 326.
[28] *Ibid.*, p. 13.
[29] *Ibid.*, p. 329.

expresia economiei abstracte a capitalismului? („Mișcarea ideală a conceptelor fizicii matematice nu este altceva decât simbolul abstract al dezvoltării reale a industriei, ca acord realizat în mod efectiv între intelect și lucruri."[30]) Oare în acest mod nu tratăm stimulările drept cauzalități absolute? Și mai ales, nu sunt oare subestimate motivațiile imanente unei discipline, cum ar fi fizica matematică, rolul determinant al crizelor sale interne și mișcarea autonomă a problematicii și a metodologiei sale proprii? În sfârșit, se dorește ca însăși fenomenologia să fie explicată ca un efort neputincios al câtorva straturi ale burgheziei de a ieși din abstracția mecanicistă și de a regăsi realul; iar Husserl, filozof burghez, se pare că nu a știut că fundamentul real al operațiunii de constituire era „mișcarea reală" a producției și mai ales că nu a băgat de seamă cheia de descifrare a propriilor sale mistificări idealiste. De aceea, eșecul său era inevitabil.

Acest tip de explicație este la fel de interesant și de arbitrar ca cel al lui Freud din *Totem și tabu*. De două ori suntem demascați: credeam că gândim sacrul sau categoria, transcendența sau transcendentalul, sufletul sau *ego*-ul: „conținutul efectiv real" al conștiinței noastre era însă egal cu un calcul economic în orizontul mistificărilor ancestrale – mai puțin atunci când acesta însemna reîntoarcerea la sânul matern sau uciderea tatălui. Iar dacă protestăm, întărim prin protestul nostru diagnosticul pus fără voia noastră, adică împotriva noastră. Pentru că dacă „demascarea" psihanalitică se încheie prin vindecare, prin recuperarea conștientă a lucrului suprimat, „demascarea" motivațiilor economico-sociale ale filozofiei se oprește la stadiul de denunțare, care este o formă specială de luptă și care respinge dialogul ce pretinde reciprocitate.

Și totuși, această descifrare a intențiilor disimulate, această asceză a „falsei conștiințe" trebuie să poată fi asimilată de

[30] *Ibid.*, p. 358.

fenomenologie ca o critică a inautenticității și ca o reîntoarcere la originar. Dar în acest caz, metoda marxistă, păstrată ca o ipoteză de lucru *printre altele*, ca sistem de descifrare și de interpretare a intențiilor trăite, *printre altele*, ar fi eliberată de pretenția și de naivitatea sa și sustrasă spiritului de intimidare și de denunțare în care o păstrează doctrinarii și polemiștii.

4. Despre justa aplicare a fenomenologiei husserliene

Cele două părți anterioare ale acestui articol se sprijineau pe presupoziția că fenomenologia lui Husserl este focalizată exclusiv asupra descrierii „prezentului viu" și a „lumii primordiale a vieții"; într-adevăr, toată opera pare că urmărește exegeza „genezelor pasive" care se formează sub nivelul judecății, pe scurt, constituirea conștiinței antepredicative. Ajungem astfel sau să lăudăm, sau să deplângem împlinirea fenomenologiei în existențialism.

Defectul unei lecturi „în răspăr" a operei lui Husserl este acela de a proiecta sfârșitul asupra începutului și de a nu reține din ea decât ceea ce tinde către acest final. Dacă, dimpotrivă, citim această operă „în mod progresiv", suntem frapați nu numai de o anumită *radicalizare* a problemelor în direcția „primordialului", a „originarului", ci și de *abandonarea* pe drum a unor posibilități care nu vor mai fi prelucrate. Opera lui Husserl este tipul de operă nedefinită, confuză, plină de corecturi, arborescentă; de aceea, mulți cercetători, întrucât continuau o direcție deschisă genial de fondatorul ei și nu mai puțin genial închisă de el, și-au găsit propria lor cale abandonându-și maestrul. Fenomenologia este în bună parte istoria ereziilor husserliene. Structura operei maestrului implica faptul că nu va exista o ortodoxie husserliană.

Ar trebui ca cel puțin unele dintre aceste sugestii pierdute să fie subliniate, sugestii care, dacă ar fi fost urmate, ar fi protejat fără îndoială proiectul împotriva acestui tip de disoluție finală într-o operă incompletă și banală, lucru pe care Thao l-a remarcat foarte bine.

Teoria „intuiției categoriale" din *Cercetări logice* din 1901 reprezenta o mare realizare, dacă o înțelegem dincolo de naivitatea unui realism al esențelor; nu vedem de ce ar fi sacrificată unei fenomenologii a percepției. Husserl ajunsese mai degrabă la un moment de maturitate, ca atunci când demonstra că ordinea judecății, cu structura sa de *Sachverhalt* (starea de lucru conținută în judecată) este *fondată* pe ordinea percepției. Or această relație de *fondare* nu este egală numai cu o trimitere la stratul primordial al lucrului perceput, ci și cu o emergență, o înnoire, prin care intuiția categorială, poziția valorilor și recunoașterea persoanelor apar în orizontul lumii percepute. Sarcina constituirii necesita deci două mișcări: una, regresivă și descendentă, conducea în mod efectiv, din „trimitere" în „trimitere", de la știință la lucrul perceput, de la acesta la spectrul său și astfel, până la impresia din prezentul trăit; această direcție a fost urmată în textele inedite finale; de fapt, este direcția lui Hume, care constă în a *descompune obiectul*. Cealaltă mișcare, progresivă și ascendentă, trebuia să o compenseze pe prima printr-o critică a sintezelor novatoare și a aparițiilor de ordin logic, axiologic și personal în orizontul lucrului perceput. Această cale, care este cea a lui Kant din fragmentele cele mai fenomenologice din *Critică* (imaginația și schemele, analogiile experienței, teoria respectului etc.), a fost urmată și apoi abandonată.

Pentru ca tocmai această direcție să fie urmată: în perioada lui *Ideen* I și II și a *Meditațiilor carteziene*, Husserl insistă asupra unei exigențe metodice care nu este destul de bine pusă în evidență: „fluxul trăirii" nu poate fi analizat decât cu ceea ce el numește „ghidul transcendental al obiectului",

adică urmând direcția dată de anumite unități de sens (lucruri, valori, persoane etc.) care prezintă „sensul" ce urmează să fie constituit; fără îndoială, aceste unități de sens sunt doar „prezumate" în fluxul de adumbriri (în cazul „lucrului" perceput); dar în schimb, orice adumbrire se transcende într-un sens prezumat. Husserl surprinsese astfel ceea ce el numește „caracterul miraculos" al conștiinței sau „teleologia" conștiinței, adică acest fapt uimitor că există o concordanță a contururilor și nu un haos de apariții, pe scurt, că există o lume și nu o non-lume, cum am putea să ne *imaginăm* că ar fi absolut posibil. Această uimire, această surpriză sunt trecute total cu vederea în mișcarea regresivă spre prezentul viu care este atât exegeza unei non-lumi, cât și cea a unei lumi.

Însă „ghidul transcendental al obiectului" trimite în mod necesar la intuiția esențelor; pentru că nu este posibilă inițierea unei descrieri oarecare fără o *idee* a structurii esențiale a „regiunii avute în vedere". Tocmai de aceea, după ce a scris *Ideen* I, care prezintă metoda fenomenologică și o justifică prin câteva exemple, Husserl fusese obligat să repete la începutul cărții teoria sa despre „esență": faptul că percepția este un proces continuu de scheme concordante, care pot deveni discordante, este o evidență „eidetică" (esențială) și nu una „perceptivă". Nu se poate coborî la originar fără a urca la ideea-directoare care stabilește sensul „regiunii".

Abandonând această direcție progresivă a aparițiilor specifice constituirii, Husserl urmărea să facă din fenomenologie un tratat de divizare a spiritului; din acel moment, enigma sensului era încredințată constituirii temporale: se aștepta totul de la procesul de „retenție" a aparițiilor fugitive, de la „sedimentarea" lucrurilor reținute și de la „suspendarea" acestei istorii a sedimentării în rezultatul său constituit; în mare, procedeul nu diferă deloc de teoria lui Hume cu privire la obișnuință și se lovește de aceleași dificultăți:

de ce temporalizarea conștiinței produce sens și nu, mai degrabă, nonsens? O întoarcere la cercetarea structurilor originale ale judecății, potrivit primei fenomenologii (prima dintre *Cercetările logice* începe cu judecata), ar evita deceptiile pe care această inflație de temporalitate nu avea cum să nu le genereze; Socrate este întotdeauna mai puternic în fața heraclitismului lui Protagoras.

Dacă Husserl a ales o cale și a abandonat o alta, aceasta se datorează probabil interpretării *filozofice* pe care a dat-o *metodei* practicate. Aici, Thao a observat din nou corect, arătând că interpretarea idealistă a „constituirii" este responsabilă pentru dispariția sensului și a prezenței realității. Dacă lucrurile se constituie nu numai „pentru" mine, ci și „în" mine și „pornind de la" mine, fenomenologia nu mai este recunoașterea *celuilalt* în alteritatea sa, ci, așa cum o spune Husserl însuși în *Meditațiile carteziene*, „explicitarea monadei-eu". Or relativitatea percepției, cum o subliniază foarte bine Thao, nu suprimă *realitatea* lucrurilor, ci doar definește apariția sa. În acest caz, ar trebui să se facă diferența în opera lui Husserl între idealismul *metodologic* și idealismul *dogmatic* în care el reflecta filozofic propria metodă. Acest idealism metodologic este decizia de a nu tematiza realitatea decât așa cum se dă ea, fără a stabili dacă realitatea se epuizează în manifestarea sa [*son être-donné*]. El este practicat în mod efectiv în *Ideen* II (în special în a treia parte consacrată lumii persoanelor). Oare celălalt este, așa cum se spune deseori, ceea ce eu vizez în el? Cu siguranță, dar când celălalt este o persoană, eu vizez în el o existență absolută, diferită de existența mea.

Ajunși în acest moment al analizei noastre, ne putem pune întrebarea dacă fenomenologia nu are nevoie, pentru a-și justifica dreptul de a domni absolut peste imperiul a ceea ce apare, de o *critică* a apariției. Acest articol se întoarce la punctul său de plecare – cel kantian. Poziția realității în

sine era pentru Kant ceea ce *limita* în mod speculativ pretențiile fenomenului de a se da ca ființă; iar respectul pentru persoane, în calitate de valoare și de existență (în calitate de existență-valore), era ceea ce *limita în mod practic* pretențiile sensibilității noastre de a reduce persoanele la modalitatea lor de apariție în ură și dorință, chiar în simpatie.

Poate că fenomenologia nu poate fi fondată decât de ceea ce o limitează. Astfel, ea nu ar fi filozofia ca atare, ci doar „pragul" acesteia.

6. STUDIU ASUPRA *MEDITAȚIILOR CARTEZIENE* ALE LUI HUSSERL

Domnului profesor S. Strasser,
editorul remarcabil al Husserliana I

1. Husserl și Descartes

Intenția primă a *Meditațiilor carteziene* este aceea de a situa în istoria filozofiei principiul transcendental al fenomenologiei, dezvoltat treptat, începând cu anul 1905. Această preocupare cu care se deschide cartea din 1929 anunță maniera istorică de a conștientiza sarcina fenomenologiei care va predomina în *Krisis* (1935). Reflecția transcendentală este considerată în *Krisis* ca un mod de filozofare care are propria sa istorie și care străbate istoria „naivității", adică, în linii mari, istoria științelor, a tehnicii și a filozofiilor obiectiviste, care au rămas fascinate de naturalismul științific. Este de la sine înțeles că această altă istorie atinge punctul său culminant în filozofia *fenomenologică*. În *Meditațiile carteziene*, reluarea temei carteziene a *cogito*-ului este considerată drept o radicalizare care întrerupe rătăcirea istorică. Dacă după Descartes există o istorie care pretinde totuși că pune capăt oscilațiilor gândirii și că *reîncepe* filozofia, aceasta se datorează faptului că Descartes nu a fost destul de radical sau nu a fost destul de fidel propriului său radicalism. Filozofia, dacă și-ar urma până la capăt propria sarcină, și-ar depăși

propria istorie și ar împlini „sensul său etern". *Meditațiile carteziene* sugerează această idee că istoria filozofiei are un sens în măsura în care se îndreaptă spre suprimarea propriei sale istorii, progresând în direcția unui *început* veritabil.

Putem considera că orice filozofie este o interpretare a istoriei filozofiei, o explicare a contradicțiilor sale și o justificare a unității sale posibile, prin sensul supraistoric al actului filozofic, al intenției filozofice. Husserl a căutat acest sens după Descartes, mai departe decât Descartes, în ideea de *început* radical. Din acest „sens etern" – din acest prototip (*Urbild*) – provine însăși „sarcina" de a filozofa. În *Krisis*, spre deosebire de *Meditațiile carteziene*, se va demonstra că acest sens etern, care este o sarcină, o datorie de a filozofa, generează o istorie de ordin reflexiv, o istorie semnificantă, pentru că ea reprezintă dezvoltarea propriului său sens.

De ce trebuie radicalizat *cogito*-ul? Cartezianismul lui Husserl nu este cel al lui Gilson, al lui Laporte sau Alquié; este un Descartes citit de către un neokantian: potrivit lui Husserl, importanța lui Descartes constă în faptul de a fi proiectat o filozofie care să fie, în același timp, o știință și un *fundament* al tuturor științelor în sistemul unei științe universale. De drept, *cogito*-ul este subiectul transcendental. Dar Descartes și-a trădat propriul său radicalism: îndoiala trebuia să pună capăt oricărei exteriorități obiective și să descopere o subiectivitate lipsită de exterioritate absolută; și totuși, *cogito*-ul este pentru Descartes prima verigă dintr-un lanț deductiv ale cărui componente succesive sunt *res cogitans*, existența lui Dumnezeu și, prin mijlocirea veracității divine, existența naturii obiective. Înaintea oricărui alt demers, merită să zăbovim asupra acestei interpretări a lui Descartes; ea ignoră total polaritatea care susține toată filozofia lui Descartes: pe de o parte, polaritatea dintre *cogito*-ul care resoarbe în sine întreaga obiectivitate ca pe *sensul* său propriu („ideile" fizice și matematice sunt chiar sensul *cogito*-ului)

și, pe de altă parte, existența lui Dumnezeu, de care orice ființă depinde în calitate de *creatură*. Aceste două exigențe coincid în ideea de Infinit care aparține în același timp ciclului *cogito*-ului, în măsura în care ea este o idee ca oricare alta, și ciclului ființei, prin faptul că este marca ființei infinite în gândirea mea. Cu siguranță, putem să contestăm posibilitatea unei filozofii cu două focare – *cogito*-ul și Dumnezeu – adică să negăm posibilitatea de a susține, în același timp, o filozofie în care subiectivitatea este polul de referință pentru tot ceea ce poate fi gândit, și o filozofie în care ființa este polul de referință pentru tot ceea ce există. Oricum, a ignora această structură a cartezianismului înseamnă să construiești o *altă* filozofie decât cea a lui Descartes și nicidecum să radicalizezi cartezianismul. Cea mai bună introducere în spiritul *Meditațiilor carteziene* ale lui Husserl este, probabil, această destrucție a sensului originar al cartezianismului, potrivit căruia *cogito*-ul este el însuși o ființă, situată între ființă și neant, o ființă mărginită [*un moindre être*] locuită și învestită de către o idee covârșitoare, ideea de infinit; această idee, care are mai multă ființă decât eul care o gândește, provoacă o deplasare a centrului de greutate al subiectivității către ființa infinită.

Întregul demers al lui Husserl va consta în omiterea acestei polarități; am spus omitere: căci nimic nu ne permite să afirmăm că Husserl ar fi înțeles filozofia sa transcendentală în sensul unui ateism veritabil. Cel puțin, *ego*-ul transcendental răspunde tuturor sarcinilor unei *philosophia prima* (§ 2) – tocmai termenul pe care Descartes îl aplica *Meditațiilor* sale (*Meditationes de prima philosophia*).

Filozofia transcendentală își asumă în mod curajos dificultățile uriașe pe care vom încerca să le parcurgem, ale unei filozofii care nu ar fi decât o egologie și niciodată o ontologie, ale unei filozofii în care Ființa nu ar fi niciodată cea care nu numai că ar da realitate obiectului, ci, mai cu seamă,

ar întemeia și realitatea *ego*-ului însuși. O egologie, adică un *cogito* fără *res cogitans*, un *cogito* lipsit de măsura absolută a ideii de infinit și de acest *cogitatum singular* care ar fi pentru el marca unei alte subiectivități fondatoare radical diferite. Husserl și-a asumat toate dificultățile unei astfel de egologii: acestea culminează, la sfârșitul *Meditației* a patra, cu obiecția solipsismului transcendental. De aceea, a cincea *Meditație*, care răspunde la această obiecție, poate fi considerată ca echivalentul și substitutul, pentru Husserl, al ontologiei pe care Descartes o introducea în cea de-a treia sa *Meditație*, prin ideea de infinit și prin recunoașterea ființei în chiar prezența acestei idei. În timp ce pentru Descartes Dumnezeu transcende *cogito*-ul, pentru Husserl, *ego*-ul transcende *alter ego*-ul; de aceea, el caută într-o filozofie a intersubiectivității fundamentul superior al obiectivității, pe care Descartes îl căuta în veracitatea divină. De aici decurge importanța acestei a cincea *Meditații* pe care Husserl, după conferințele de la Paris și Strasbourg, a extins-o, acordându-i aproape tot atâta amploare cât celorlalte patru la un loc. *Meditațiile carteziene* trebuie să fie tratate ca o ascensiune graduală spre un anumit punct critic, aproape de criză, și anume spre acel *solus ipse* al unei egologii fără ontologie. Constituirea transcendenței celuilalt în imanența sferei mele proprii are aceeași semnificație decisivă ca și trecerea de la ideea de infinit „din" *cogito*-ul cartezian la ființa însăși „a" infinitului din afara *cogito*-ului. Ne putem pune întrebarea dacă Husserl a reușit să iasă mai bine din ceea ce am putea numi „cercul husserlian" decât a făcut-o Descartes din faimosul său „cerc"; tot așa cum i s-a putut reproșa lui Descartes că a întemeiat orice adevăr pe baza adevărului divin și pe acesta, la rându-i, pe baza evidenței ideii de infinit, ne putem întreba dacă Husserl a reușit să resitueze *în* intersubiectivitate *ego*-ul originar *în* care se constituie *alter ego*-ul. Dar, dacă există o soluție în cartezianism, pentru că structura dublu focalizată a acestei

filozofii este primordială, întrebarea va fi dacă Husserl, care nu susține nici o polaritate originară a *ego*-ului și a ființei, a reușit să dea seama de *alteritatea* „celuilalt" și de alteritatea întregii naturi pe care celălalt o drenează și o recentrează în jurul „lui însuși".

2. *Dificultatea* „punctului de plecare" *radical*

(Prima *Meditație*)

Este interesant să punem în lumină, punct cu punct, mecanismul de gândire care duce, la sfârșitul primei *Meditații*, la tratarea lui *ego cogito* ca principiu „real", punct „real" de plecare (*einen wirklichen Anfang*) al filozofiei. Întrucât nu putem pleca nici de la un punct zero al gândirii, nici de la o știință în calitate de fapt cultural (Descartes ar fi adoptat prea repede idealul științific al fizicii matematice ca pe un dat prealabil), trebuie pornit de la ideea directoare (*Zweckidee*) de știință universală, de la sarcina de a oferi științelor un fundament absolut. Înaintea „experienței" transcendentale din cea de-a doua *Meditație*, se află un punct de plecare prealabil care reprezintă un fel de *datorie*: este vorba de a se abandona (*sich hingeben*) în primul rând prezumției, ambiției care animă științele, de a „retrăi" (*einleben*) elanul și scopul lor și în acest mod de a regândi ideea de știință drept corelatul – „noema" – acestei „intenții" care animă efortul științific.

Acest lucru este totuna cu a spune că fenomenologia trebuie să-și *atingă* punctul de plecare, plasându-se mai întâi ca un act secundar față de actul prim al științelor; astfel, înaintea punctului de plecare, există ceva deja stabilit, pentru că, spre deosebire de Heidegger din *Sein und Zeit*, filozofia își determină actul său filozofic raportându-se la o activitate

deja puternic teoretizată, și nu la o capacitate sau la o acțiune mai primordială. *Krisis* va corecta cât de cât această limitare epistemologică a ceea ce precedă punctul de plecare [*l'avant-commencement*], regândind științele însele ca activitate culturală și chiar ca un fel de *praxis* teoretic.

Și aceasta nu este tot; această idee directoare (*Zweckidee*) ar fi inutilă dacă nu ar fi „lămurită" (potrivit expresiei din paragrafele 4 și 5) cu ajutorul unei *teorii a evidenței* care „reia" temele fundamentale din *Cercetări logice* (*Logische Untersuchungen*); nu numai că trebuie să admitem, *înainte* de a începe și *pentru* a începe, ideea directoare de știință universală, ci trebuie să o și susținem printr-o *teorie a judecății adevărate*, potrivit căreia „valoarea existențială" a judecății constă în faptul că o intenție semnificantă „vidă" este îm-plinită prin „plinul" unei evidențe, fie empirice, fie esențiale (faimoasa intuiție categorială din cea de-a șasea *Cercetare logică*).

Acestei idei de evidență trebuie să i-o adăugăm pe cea de apodicticitate, care nu este tocmai identică cu cea de evidență adecvată, adică complet îm-plinită: *cogito*-ul, după cum vom vedea, nu are o evidență adecvată decât în momentul său prezent, însă nu și în orizonturile nedefinite de imediatețe și iminență; apodicticitatea caracterizează ceea ce este *prim*, acel lucru la care trimite orice evidență mediată, și anume, imposibilitatea de a concepe nonexistența lucrului evident sau a stării de lucruri evidente; prin urmare, apodicticitatea este rezistența evidenței esenței la proba critică a variațiilor imaginative (căreia nu i s-ar putea acorda prea multă importanță în metoda eidetică a lui Husserl); de aceea, evidența apodictică exclude îndoiala și poate să se redubleze în mod reflexiv, fără să dispară. Acest concept de apodicticitate accentuează și mai mult caracterul de viziune al evidenței. Vom mai găsi această problemă a luminii și a vederii la Husserl: după cum se va vedea în a treia *Meditație*, nu

este ușor să pui de acord această tendință intuiționistă a fenomenologiei lui Husserl cu efortul său de a „constitui" structurile conștiinței; în realitate, acest efort este mai degrabă de ordinul lui „a face" (*Leistung*), decât de cel al lui „a vedea".

Astfel, filozofia de început nu este precedată de o prezență, ci 1) de un principiu: obligația de a asuma ideea de adevăr – și 2) de o definiție: definirea adevărului prin evidență; obligația prealabilă va fi aceea de a nu judeca decât în evidență. De altfel, Descartes admitea că *cogito*-ul presupune „concepte comune": ființă, gândire, idee etc.; conceptele de adevăr, de evidență etc., elaborate în *Cercetări logice*, joacă același rol prin comparație cu începutul radical al *Meditațiilor* husserliene. Înainte de a ne afla în prezența unei evidențe prime, trebuie să știm ce este „evidența", ce este „prim" și să ne asumăm sarcina de a căuta o astfel de evidență.

Problema[1] care se pune constă deci în trecerea de la ideea de evidență la o evidență primă reală. „La ce ne-ar servi însă acest principiu și întreaga meditație de până acum, dacă ele nu ne-ar oferi mijlocul de stabilire a unui punct de plecare real (*wirklich*), care să ne permită să realizăm (*verwirklichen*) ideea de știință veritabilă?"[2]. Trebuie deci să găsim un adevăr care să poarte în sine marca (*Stempel*) unui prim adevăr.

---

[1] *Conferințele pariziene* rezumă net această primă mișcare a gândirii: *valabil* este acel lucru *fondat*, *legitimat* „prin recursul la lucrurile însele și la « stările de lucru » (*Sachverhalte*) în experiența și evidența (*Einsicht*) originare" (p. 6); Husserl preciza discret raportul dintre evidență și apodicticitate: „a nu judeca decât în evidență și a proba în mod critic evidența și aceasta bineînțeles din nou în evidență"(p. 6). Rezumatul în franceză este și mai surprinzător: vezi *Husserliana* I, p. 195.

[2] Ed. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1947, p. 11; (Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, trad. de A. Crăiuțu, Editura Humanitas, 1994, p. 44. De aici înainte, vom cita această traducere cu sigla: trad. rom., urmată de numărul paginii).

Urmarea primei *Meditații* este clară: privilegiul de evidență primă trebuie deplasat de la prezența lumii la prezența *ego*-ului. Această contestare a pseudoevidenței (*Selbstverständlichkeit*) legate de prezența lumii este chiar reducția (ἐποχή) transcendentală; ea este efectuată foarte repede în *Meditațiile carteziene* și nu cere pregătirile și precauțiile interminabile din *Ideen*. Motivul nu este ușor de surprins: experiența, spune Husserl, nu exclude posibilitatea ca lumea să nu existe. Efortul critic se îndreaptă, prin urmare, spre apodicticitatea experienței lumii; recunoaștem aici aplicarea metodei variațiilor imaginative; nimic nu se opune imaginării metafizice a nonexistenței lumii. Nu mai regăsim aici nici o urmă a tulburării și a neliniștii sceptice din textele din 1905–1907. De fapt, certitudinea caracterului primordial al lui *ego cogito* este cea care susține această încercare metodică prin ipoteza nonexistenței și cea care risipește astfel iluzia legată de prezența prealabilă (*vorgegeben*) a lumii; certitudinea caracterului apodictic a lui *ego cogito* este deja implicată în această provocare adresată prezenței familiare și captivante a lumii prealabile și permanente [*le monde toujours-déjà-là*]. Ceea ce era dat ca „fundament ontologic" (*Seinsboden*) se năruie; iar „credința ontologică" (*Seinsglauben*)* care îi era acordată se risipește, nemailăsând decât fenomenul-lumii-pentru-conștiința-mea, și anume o lume-percepută-în viața reflexivă. Chiar dacă aici acest demers este redat pe scurt, el risipește, în schimb, un echivoc din *Ideen*: această lucrare prezenta conștiința ca pe un „reziduu", ca pe ceea ce „rămâne" atunci când existența lucrurilor este pusă între paranteze. *Meditațiile* insistă însă asupra caracterului *pozitiv* al acestei operațiuni. „Când îmi privesc exclusiv viața

* În traducerea românească, conceptul de *Seinsboden* este redat ca „fundament existențial" (trad. rom., p. 48), iar cel de *Seinsglauben* drept „credință (în valabilitatea existenței unui obiect)" (trad. rom., p. 245).

mea ca pe o conștiință a acestei lumi, mă obțin pe mine însumi ca *ego* pur, împreună cu fluxul pur al cogitațiilor mele"[3]. Mă obțin, adică îmi însușesc „propriul" (*eigen*), și anume caracterul lumii de a fi pentru-mine [*le pour-moi du monde*]: „lumea nu este pentru mine decât ceea ce există și este valabil pentru conștiința mea într-un astfel de *cogito*"[4]. De fapt, ἐποχή nu este o punere între paranteze, cum încă se mai spunea în *Ideen* I, pentru că nu se mai află nimic între paranteze. Lumea este reținută laolaltă cu toate modalitățile sale (real, probabil, posibil; adevărat, fals; observată cu atenție, neremarcată etc.), dar este transformată în „fenomen existențial".

Înrudirea dintre îndoiala carteziană și această suspendare a „credinței ontologice" pe care noi o acordăm lumii este evidentă; totuși, spre deosebire de cea de-a șasea *Meditație* a lui Descartes, lumea nu va mai fi niciodată *regăsită*. 'Επoχή nu constă în slăbirea unei legături ontologice pentru a o asigura mai bine, ci ea pretinde să risipească *pentru totdeauna* orice iluzie realistă a „în sine"-lui. Numai percepția intersubiectivă din cea de-a cincea *Meditație carteziană* va redresa „pentru mine"-le din prima *Meditație carteziană* într-un „pentru celălalt", un „pentru noi" și un „pentru toți". Cu totul alta era intenția *Meditațiilor* lui Descartes; cu mult înainte de apariția ideii de infinit în cea de-a treia *Meditație*, este surprinzător faptul că Descartes ajunge direct de la *dubito* la *sum* (ceea ce nu se întâmplă în *Discurs*). Preocuparea sa nu este atât epistemologică, transcendentală, cât ontologică. Ceea ce caută el este mai degrabă o ființă decât un fundament al validității. Dacă eul are în mod real mai multă ființă decât obiectele, el are mai puțină ființă decât arată ideea de infinit în a sa *esse objectivum*. *Cogito*-ul cartezian, mijlocitor între ființă și neant, are acest plus-de-ființă care constă

[3] *Op. cit.*, p. 18 (traducere modificată); (trad. rom., p. 51).
[4] *Ibid.*, p. 18; (trad. rom., p. 51).

în faptul de a gândi și acest minus-de-ființă pe care îl descoperă precaritatea itinerantă a lui *dubito*. O astfel de evaluare a densității ființei *cogito*-ului îi este total străină lui Husserl, care îl interpretează pe Descartes în manieră neokantiană. Această preocupare focalizată pe evaluarea ontologică este cea care, începând cu a doua *Meditație* a lui Descartes și în ciuda revoluției copernicane care stabilea gândirea ca centru al domeniului inteligibil, face posibilă cea de-a doua revoluție copernicană care, în sens contrar, subordonează ființei perfecte ființa gânditorului dubitativ. Tocmai această preocupare ontologică îl îndreptățește pe Descartes să considere *cogito*-ul ca *res cogitans*, statutul său de *res* nefiind altul decât propriul său statut ontologic. De aceea, problema existenței lumii nu este rezolvată prin îndoială și va putea fi reluată în a șasea *Meditație*, fără ca inerența ideilor despre lucruri în *cogito*-ul însuși să fie pusă sub semnul întrebării.

La Husserl nu vom întâlni nimic de acest fel: preocuparea epistemologică nu se intersectează cu o altă preocupare care ar depăși-o, după ce ar fi suscitat-o și animat-o. Absența, la Husserl, a unei problematici propriu-zis ontologice motivează trecerea într-adevăr surprinzătoare de la *für mich* („pentru mine") la *aus mir* („de la mine") din textele care definesc inerența lumii în conștiință: „eu nu pot acționa și emite judecăți de valoare în nici o altă lume decât în cea care își găsește în mine și primește de la mine (*aus mir*) sensul și validitatea sa"[5]; „întregul ei sens universal și particular, valabilitatea existenței sale (*Seinsgeltung*), lumea le primește (*schöpft*) exclusiv de la (*aus*) astfel de *cogitationes*"[6]. „Lumea obiectivă care există pentru mine (*für mich*), care a existat sau care va exista pentru mine, această lume obiectivă laolaltă

[5] *Ibid.*, p. 18; (trad. rom., p. 51: „nu pot valoriza și activa în nici o altă lume decât în cea care are sens și valabilitate în mine însumi și pentru mine însumi").

[6] *Ibid.*

cu toate obiectele din mine, primește *de la* mine însumi (*aus mir selbst*) sensul și întreaga valoare existențială pe care o are *pentru mine*"[7]. Această oscilare între *für* și *aus* (*in mir* cumulând cele două relații) este caracteristică întregului demers al *Meditațiilor carteziene*. El conține o decizie ascunsă, pe care am putea-o foarte bine numi „metafizică"[8], ce se amestecă cu mișcarea propriu-zis „critică" și, după părerea noastră, irefutabilă și fecundă a reducției (ἐποχή) transcendentale; această decizie constă în teza potrivit căreia nu există o altă dimensiune a existenței lumii decât „pentru mine"-le său, că nu există o altă problematică decât cea transcendentală. În timp ce Descartes delimita în mod dublu existența lumii prin *cogito*, care susține *domeniul gândirii*, și prin Dumnezeu, care susține *creația*, Husserl decide că nu există decât un singur sistem posibil de delimitare și că problema ontologică *este* o problemă epistemologică.

Filozofia transcendentală a lui Husserl va fi deci o filozofie a „sensului" – înțelegând acest cuvânt în accepțiunea sa cea mai largă, dincolo de îngustimea sa intelectualistă –,

---

[7] *Ibid.*, p. 22 (traducere modificată); (trad. rom., p. 57: „Lumea obiectivă care există pentru mine, care a existat și va exista pentru mine, această lume împreună cu toate obiectele sale își creează – așa cum am afirmat deja – întregul său sens și întreaga sa valabilitate [valoare] de existență pe care le are în orice moment pentru mine din mine însumi").

[8] Ingarden, în *Observațiile* sale (pe care Dr. Strasser le-a adăugat în mod inspirat textelor husserliene), îi obiecta deja lui Husserl: „În cadrul reducției (ἐποχή), nu am dreptul să emit judecăți decât referitor la mine însumi, și nu la lume" (p. 208). Prin această obiecție, Ingarden vrea doar să spună că o astfel de judecată asupra lumii este prematură și că ea nu poate fi decât rezultatul constituirii transcendentale înseși și nu o propoziție inițială, introductivă. Iar Ingarden nu se înșală asupra acestui lucru: o astfel de judecată asupra lumii ascunde „o decizie metafizică (...) care este echivalentă cu o sentință categorică asupra a ceea ce nu face parte din subiectivitatea transcendentală" (p. 210).

sens perceput, sens imaginat, sens voit, sens experimentat în mod afectiv, sens judecat și enunțat, sens logic. Lumea *pentru* mine este sensul lumii *în* mine, sens inerent existenței mele și, în cele din urmă, sens *al* vieții mele; a patra *Meditație carteziană* va spune: lumea este viața concretă *a* monadei mele.

Ne rămâne să înțelegem caracterul „deja-dat" [*pre-donné*] al acestei lumi, care este o capcană a „naivității" filozofice: de ce această lume, care, din punct de vedere transcendental, capătă un „caracter secundar" prin comparație cu „*ego*-ul cugetător", „un caracter neglijabil" despre care va fi vorba mai departe, de ce această lume deja-dată are un caracter prim pentru „Viață" ? Descartes regăsește lumea în a șasea *Meditație*; în *Meditațiile carteziene*, această problemă, care este reînnoită în *Krisis* sub numele de *Lebenswelt* (lume a vieții), rămâne fără răspuns; vom vedea că tema evidenței originare din cea de-a treia *Meditație carteziană* răspunde în parte acestei dificultăți, cu riscul de a ridica o problemă și mai gravă în chiar sânul conceptului de „sens".

La sfârșitul acestei *Meditații*, ne-am putea întreba ce mai rămâne din *sum* al lui *cogito*. Husserl îl recuperează într-un alt fel: dacă îi înlătură sau cel puțin îi omite dimensiunea sa ontologică și, în sfârșit, cea teologică (*cogito*-ul ca *ens creatum*), *cogito*-ul obținut prin reducția fenomenologică este un *sum* prin faptul că el constituie un „câmp de experiență", termenul unei intuiții originare, iar reflecția care îl sesizează este un *a vedea* „îm-plinit de datul de sine (*Selbstgegebenheit*)" al conștiinței.

Reflecția asupra lui *sum* al lui *cogito* se regăsește deci în totalitate în conceptul de evidență apodictică legat de *cogito*: existența sa ține de apodicticitatea evidenței reflexive, cu toate că, încă o dată, experiența transcendentală nu este o experiență adecvată din cauza structurii „de orizont deschis" legate de descoperirea de sine (§ 9). Această experiență nu este adecvată, ci apodictică: ceea ce este suficient pentru ca *Eu gîndesc* să se manifeste el însuși ca „Eu sunt".

Ne aflăm aici într-un nou punct critic, care permite trecerea la a doua *Meditație*, și care constă în tratarea *cogito*-ului, purtător al sensului lumii, ca un „câmp de experiență" și a reflecției transcendentale ca o „*experiență* transcendentală".

3. Experiența transcendentală și egologia

(A doua *Meditație*)

Problema inițială a *Meditațiilor carteziene* era aceea de a căuta un *început* al științei și, mai exact, un început care să fi fost un principiu „real". Acest principiu este *cogito*-ul. Cum se poate *continua* dincolo de acest „prim" pas? În acest loc, traseul *Meditațiilor* trece printr-un punct de inflexiune: ne-am putea aștepta, în spiritul primei *Meditații*, la o tentativă propriu-zis epistemologică de a întemeia științele pe principiul *cogito*-ului. Nimic din toate acestea: „continuarea" constă, de fapt, în elaborarea unei *experiențe* a *cogito*-ului care să fie în același timp o știință. Această turnură este radicală, pentru că ea hotărăște însăși existența fenomenologiei. Filozofia „critică" nu descoperă o *experiență* a *cogito*-ului; ideea însăși de experiență transcendentală i s-ar părea absurdă, ceva de genul unui empirism al transcendentalului. Husserl, care în *Meditațiile carteziene* nu se referă la Kant, ci la Descartes, este mai degrabă preocupat să demonstreze, împotriva acestuia, că suita *cogito*-ului nu se află în afara *cogito*-ului, ci este tot *cogito*. Marea descoperire a fenomenologiei este faptul că „Eu gândesc" nu reprezintă doar punctul de referință pentru *celelalte* științe, ci este în sine o „sferă de existență" (*ein Seinssphäre*), care se pretează unei experiențe articulate, structurate: cei doi termeni – *experiență* și *structură* – sunt cuvintele cheie ale *Meditației* a doua, care este intitulată: „câmpul experienței transcendentale și structurile sale generale".

Fenomenologia este *vizualizarea* primului principiu, ridicat la rangul de „realitate" transcendentală; ea este *un exercițiu de intuiție* aplicat la ceea ce Kant numea exclusiv condiții de posibilitate[9].

În această situație trebuie căutată, după părerea noastră, soluția pentru o dificultate a gândirii husserliene; nu este ușor să situezi reducția transcendentală, care suspendă credința în „în sinele" lumii în funcție de reducția eidetică care trece de la fapt la esență. Reducția transcendentală reclamă reducția eidetică din momentul în care conștiința este tratată drept câmpul unui „a vedea", al unei experiențe intuitive; în caz contrar, fenomenologia nu ar fi, în realitate, decât un empirism transcendental; dacă însă transcendentalul poate fi privit, văzut, descris, este necesar ca această intuiție să sesizeze faptul transcendental în esența sa, cu pericolul de a cădea într-o descriere a contingentului. De aceea, ea pune în joc „ficțiunea", variază în mod imaginativ datul conștiinței și dezvoltă experiența în modalitatea lui „ca și cum"; „ficțiunea" este calea de la fapt la *eidos*-ul „realității" experimentate și permite sesizarea conștiinței ca posibilitate *a priori*.

Husserl nu ignoră dificultățile considerabile legate de această formulare a problemei fenomenologice: dacă fenomenologia este o experiență, ea reintroduce o nouă naivitate, dacă este adevărat că toată experiența se uită pe sine în termenul propriu-zis al viziunii: „în primul rând, ne vom lăsa conduși pur și simplu de evidența specifică desfășurării concordante a acestei experiențe. Lăsăm deci pentru viitor problemele unei critici a semnificațiilor principiilor apodictice. Această etapă nu este încă una filozofică în sensul deplin al cuvântului. Procedăm, așadar, asemenea cercetătorului

[9] Nu vom găsi la Kant o tematizare a *evidenței* transcendentalului, a intuiției transcendentalului. Și totuși, când nu recurge la metoda regresivă, precum în *Prolegomene*, ci cercetează direct simțirea (*Gemüt*), oare nu se folosește el de o intuiție a structurilor subiectivității?

naturii care se încredințează evidenței experienței naturale și care, în calitatea sa de cercetător al naturii, exclude din tema cercetărilor sale problemele legate de o critică generală a acestei experiențe"[10].

De unde rezultă anomalia unei experiențe transcendentale care va fi, în prima sa etapă, precritică; chiar ideea de experiență transcendentală implică acest tip de dificultate.

Și aceasta nu este tot: considerarea *cogito*-ului drept sferă de existență (*Seinssphäre*), drept „câmp de experiență", risipește ambiguitatea *cogito*-ului cartezian, cel puțin așa cum o regăsim în tradiția kantiană: *cogito*-ul este personal sau impersonal? Husserl optează fără echivoc pentru caracterul personal al lui *ego cogito*. Această alegere corespunde cu metoda însăși: dacă *cogito*-ul este un câmp de experiență, acest *cogito* este *cogito*-ul meu, chiar ridicat la *eidos*-ul său. A patra *Meditație*, vom vedea, nu lasă loc de îndoială în privința acestui aspect. *Ego*-ul *eidos* nu este o funcție a eului în general, capacitatea pe care o aveți voi, pe care eu o am, pe care o are oricine de a spune eu, ci este epúra eului meu supus variațiilor imaginare ale propriei mele vieți. Tocmai de aceea, problema *celuilalt eu* capătă o asemenea importanță în filozofia lui Husserl. Nu scăpăm de eu prin eul *eidos*; prin intermediul reducției eidetice a experienței conștiinței, nu am acces la un eu general, care ar fi unul „oarecare" și de unde m-aș cufunda în continuare în pluralitatea conștiințelor. Eu nu am acces la pluralitate prin intermediul generalului. Fenomenologia își asumă de la început toate dificultățile unei egologii, pentru care numai eu singur sunt un eu.[11]

---

[10] Ed. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1947 (trad. par G. Peiffer și E. Lévinas), Vrin, 1947, p. 25; (trad. rom., p. 60).

[11] *Ibid.*, p. 26: „Desigur, sensul reducției transcendentale implică faptul că, pentru început, ea nu poate stabili ca existent nimic altceva decât eul și ceea ce conține el, și aceasta cu un orizont de determinații posibile, dar neactualizate încă. Această știință va începe,

A cincea *Meditație* ne va arăta că solipsismul transcendental nu reprezintă o fundătură, ci un punct de trecere necesar al filozofiei. „Trebuie să-l dezvoltăm ca atare din rațiuni metodice tocmai pentru a putea pune mai apoi, în mod corect, problemele referitoare la intersubiectivitatea transcendentală."[12]

Prin urmare, Husserl abordează problema explicitării *ego*-ului prin el însuși asumând toate dificultățile unei experiențe a transcendentalului, care este în același timp o experiență a lui *solus ipse*. Între *cogito*-ul ca principiu al științelor și științele ca atare este deci introdusă exegeza lui „eu sunt": această egologie este fenomenologia însăși.

4. *Analiza* „cogitației": *intenționalitatea*

(A doua *Meditație*, continuare)

Și totuși, a doua *Meditație* nu pune direct în aplicare această *egologie*; la începutul paragrafului 14, Husserl anunță o „deplasare a centrului de greutate a evidenței transcendentale". Ne-am aștepta la o elucidare a lui „Eu sunt" – a *ego*-ului în unitatea sa; în realitate, se trece la o exegeză a *cogitațiilor multiple*. De ce această deplasare de accent? Este un ocol necesar care nu își va dobândi sensul decât odată cu a patra *Meditație*, care, singură, este cu adevărat „egologică": *ego*-ul este realmente polul propriilor sale *cogitații*; el este chiar monada, și vom vedea că, mai mult decât atât, este monada care dezvoltă în mod concret sensul lumii pentru sine. A face egologie înseamnă deci a include *cogitațiile* în *ego*. Prin urmare, *ego*-ul trebuie să fie abordat prin intermediul

---

așadar, cu siguranță ca egologie pură și, din această cauză, ea pare a ne condamna la solipsism, cel puțin la unul transcendental." (trad. rom., p. 61).

[12] *Ibid.*, p. 26; (trad. rom., p. 62).

multiplului – prin intermediul *cogitațiilor* – și nu prin *unu* – prin *ego* – cu riscul ca această perspectivă asupra *diversului* conștiinței să fie corectată printr-o interogație asupra legii de sinteză a acestui divers, adică asupra timpului[13]. Totuși, este adevărat că această deplasare de accent este puțin cam bruscă. Husserl stabilește grăbit și fără nici o explicație faptul că multiplul este un flux (*Strom*), că acest flux este viața eului identic, că reflecția asupra eului este o reflecție asupra vieții și că această reflecție este posibilă oricând.

Pe lângă avantajul de a aborda pe ocolite dificila problemă a *ego*-ului lui *cogito*, acest ocol prin *cogitații* ne permite să conducem experiența ca experiență articulată, ca experiență a unei structuri.

Fenomenologia nu va fi doar o „experiență", ci și o „analiză"; în dublă calitate: în primul rând, prin faptul că deosebește *tipuri de cogitații* (a percepe, a imagina, a vrea etc.), și, mai ales prin faptul că identifică în fiecare *cogitație* o vizare și un termen vizat, o *cogitație* și un *cogitatum*. Tocmai în acest caz analiza este cu adevărat o analiză intențională.

Cu tema intenționalității, fenomenologia transcendentală se prezintă în calitate de filozofie a sensului: excluderea lumii nu anulează relația cu lumea, ci, mai precis, o scoate în evidență ca depășire a *ego*-ului către un sens „pe care îl poartă în el însuși". În mod reciproc, reducția transcendentală este cea care interpretează intenționalitatea ca vizare a unui sens și nu ca pe o legătură oarecare cu ceva absolut exterior.

În același timp, reflecția dobândește un sens larg: reflecția în sine nu înseamnă doar să te izolezi într-o solitudine filozofică ruptă de lume, ci înseamnă mai cu seamă să reflectezi asupra *cogitatum*-ului *cogito*-ului, asupra lumii în sine, asupra noemei lumii. Reflecția nu separă *cogito*-ul de *cogita-*

[13] *Ibid.*, §§ 17 sq.

tum, ci separă lumea vizată de lumea care există în mod absolut; ea dezbară această lume vizată de o anumită capacitate opacă de a exista în mod absolut, care impregnează (*hindurchgeht*) experiența în același timp în care mă devoră pe mine, martorul ei. Dar, începând să se cufunde și să se piardă (*hinein-erfahren, hineinleben*) în experiența trăită și vie, eul însuși se scindează în mod corelativ: un spectator „dezinteresat", imparțial se detașează de „interesul pentru viață". În acest punct, victoria lui „a vedea" fenomenologic asupra lui „a face" vital și cotidian este totală.

Este greu să nu apropiem această promovare a *ego*-ului reflexiv de conversiunea plotiniană prin care sufletul „vrăjit" de realitate se repliază asupra νοῦς-ului din care el provine. Oare Husserl nu demonstrează astfel caracterul permanent al anumitor atitudini metafizice și supraviețuirea unui soi de arhetip filozofic, chiar și într-o filozofie total dezontologizată?

Ne-am putea, însă, întreba cu privire la *motivul* unei astfel de promovări în sânul *ego*-ului, într-o filozofie care nu se referă, ca Descartes, la măsura absolută a ființei infinite.

De asemenea, ne-am putea întreba dacă este îndreptățită această discuție despre lume ca *universum* de *cogitații*. Husserl a remarcat corect dificultatea; el a rezolvat-o însă puțin prea repede la sfârșitul paragrafului 15: el admite faptul că orice realitate apare pe fundalul lumii, că acest fundal este *mit-bewusst* („co-prezent conștiinței"), că este „fundalul existent care persistă în fluctuația conștiinței"; acest „fundal al ansamblului vieții naturale" nu este propriu-zis un fond pentru o formă, pentru că experiența gestaltistă a fondului nu se referă decât la niște fragmente de lume și niciodată la un fundal total. Această dificultate, pe care filozofia lui Heidegger o rezolvă într-un mod radical, nu rămâne fără replică în *Meditații carteziene*, însă soluția sa presupune analize care nu sunt încă efectuate. Ea presupune faptul că

viaţa *cogito*-ului nu este o explozie anarhică, ci că ea este întotdeauna ghidată prin invariabili semnificanţi (vezi mai jos obiectul ca ghid transcendental) şi că elementul corespunzător unităţii *ego*-ului este *ideea* unei semnificaţii totale şi unice, care le înglobează pe toate într-un sistem infinit. Această idee, care rămâne un ideal şi o sarcină a cunoaşterii, este presupusă în conceptul de lume unică, faţă de *cogitaţiile* plurale. Vom sublinia, la momentul potrivit, consecinţele „raţionaliste" ale acestei presupoziţii a unităţii lumii.

Totuşi, dacă Husserl anticipează această analiză, el o face, fără îndoială, pentru că ἐποχή deţinea deja o capacitate unificatoare în ceea ce priveşte lumea; ἐποχή reprezintă o ruptură *totală* cu credinţa în lume (*Weltglaube*); lumea este deci implicată ca o totalitate necuantificată prin acest act care o reuneşte, o lipseşte de existenţa absolută şi o raportează în întregime la *cogito*. În consecinţă, unitatea unui act de ruptură este cea care permite anticiparea unităţii unui act de constituire.

În acest punct al analizei, „descoperirea eului însuşi" va fi deci căutată de partea unei cercetări referitoare la obiectele „din" actele care le vizează. Concretizarea deplină a *ego*-ului ar fi atinsă printr-o analiză completă a lumii-noemă; cu alte cuvinte, concretul existenţei mele este şi el o idee-limită.

5. Sinteza ca formă fundamentală a conştiinţei: timpul

(A doua *Meditaţie*, sfârşitul)

Pentru ca un examen „analitic" al *cogito*-ului, cercetat cu privire la *cogitaţiile* sale multiple şi discontinue, să poată conduce la o analiză a *ego*-ului ca atare, este necesar ca această „analiză" să fie echilibrată printr-o privire succintă asupra „sintezei" efectuate de un *cogito*. Prin aceasta, timpul apare, în *Meditaţiile carteziene*, de două ori: prima dată, în

a doua *Meditație*, pe parcursul regresiunii de la multiplu la unu, a doua oară, în a patra *Meditație*, în analiza directă a pluralizării *ego*-ului. Într-adevăr, în a patra *Meditație*, timpul va fi abordat în mod direct: Husserl chiar va pretinde că tratează timpul *a priori* ca formă de *composibilitate* a trăirilor într-o monadă unică. În a doua *Meditație*, timpul este abordat pe calea ocolită a descrierii percepției; ea este cea care introduce conceptul de *sinteză de identificare*: orice „sens" vizat este rezultatul unei unificări a diversului. Este cunoscută celebra analiză a percepției, care descoperă în obiect o multiplicitate de „contururi" sesizate din nou în unitatea unui sens (cubul, arborele, cartea etc.); acest sens anticipat este confirmat sau infirmat prin procesul ulterior al percepției. Această analiză, care are în sine o mare importanță, deține o semnificație filozofică considerabilă: ea reprezintă o etapă a reintegrării lumii în conștiință; pentru a spulbera importanța obiectului, trebuie să-l descompunem în „contururi", în „moduri" variabile de apariție. Această operațiune de descompunere limpezește în mod deosebit demersul lui Hume și constituie adevărul „atomismului" său. Prejudecata lumii își „dobândește" forța atât din faptul că nu ne-am abandonat total multiplului, cât și din faptul că stăm încă sub semnul lui unu, atunci când suntem cufundați în obiectivitate; aceasta este capcana realului, de a ne oferi prea devreme unul, același-ul, identicul; odată dizolvată în apariția multiplă, identitatea obiectului poate fi recuperată de partea conștiinței; atunci poate apărea conceptul de sinteză: orice sens este o sinteză de unificare; printr-o sinteză în curs de desfășurare, conștiința vizează același-ul în altul, îl identifică cu adevărat; orice unitate este prezumată; de acum înainte, conceptul de sinteză este gândit ca „formă de legătură caracteristică exclusiv conștiinței".

Dar întrucât apariția obiectului prin „contururi" este antrenată într-un flux de apariții, fenomenologia percepției a presupus totodată și o fenomenologie a timpului.

Prin urmare, sinteza obiectului este dintr-odată temporală; un obiect presupus ca imuabil în natură este în flux în conştiinţă. Timpul astfel descoperit este dintr-o dată timpul conştiinţei. Trebuie remarcat faptul că Husserl foloseşte cu această ocazie, pentru prima oară în *Meditaţiile* sale, termenul de *constituire*: unitatea obiectului intenţional se constituie tocmai într-o sinteză temporală; în consecinţă, conceptul de constituire înseamnă: 1) inerenţa în conştiinţă sau includerea intenţională 2) a unui *sens* identificabil 3) rezultat al *sintezei* diversului modurilor de apariţie 4) prin turnarea pasivă în forma unificatoare a timpului. Acest concept este echivalent cu formula dezvoltată a intenţionalităţii ca atare, aşa cum este obţinută prin reducţia fenomenologică.

Acest acces la temporalitate nu are decât un inconvenient – faptul că presupune o trecere riscantă: cum se face trecerea de la sinteza de identificare pusă în aplicare prin *cutare* sau *cutare* obiect, prin *cutare* sau *cutare* sens, la sinteza temporală *totală* a *ego*-ului? „Întreaga viaţă filozofică în ansamblul ei este unificată în mod sintetic". Ne-am mai confruntat cu o dificultate asemănătoare în legătură cu conceptul de lume. De fapt, este aceeaşi dificultate abordată prin cele două aspecte ale sale: „această viaţă este un *cogito* universal care cuprinde în mod sintetic toate stările individuale ale conştiinţei care pot apărea din această viaţă, care are propriul său *cogitatum* universal, întemeiat în diferite moduri în nenumărate *cogitata* particulare"[14]. Tot aşa cum fiecare sens apare pe fundalul lumii, fiecare *cogitatio* presupune unitatea conştiinţei ca totalitatea care îi serveşte drept fundal. Trebuie să recunoaştem că acest concept de „totalitate a vieţii mele" nu este pregătit prin analiza anterioară: se ştie cât de mult va problematiza Heidegger această idee de totalitate a *Dasein*-ului. Husserl admite faptul că unitatea totală apare, că poate fi

[14] *Ibid.*, p. 37; (trad. rom., p. 75).

observată și tematizată într-o conștiință universală[15]. Ea reprezintă totuși soluția pentru problema timpului: întrucât conștiința timpului este această formă a sintezei universale, care face posibile toate sintezele conștiinței.

Aici apare o altă dificultate: Husserl afirmă că temporalitatea (*Zeitlichkeit*) nu este această conștiință imanentă a timpului (*Zeitbewusstsein*), ci corelatul său; ceea ce Husserl numește *Grundform der Synthesis* [forma fundamentală a sintezei] nu este temporalitatea, ci conștiința căreia ea îi este noemă; timpul este deci o noeză, care este o formă. Cât despre temporalitatea ca noemă, ea determină ordinea tuturor trăirilor, adică modul în care încep și se sfârșesc, se succed sau sunt simultane.

Prin urmare, două dificultăți subiacente rămân aici nerezolvate: 1) cum se face trecerea de la cutare sau cutare trăire care se toarnă în forma universală a trăirii, la conștiința totală? 2) Ce semnificație are conștiința totală ca formă al cărei corelat este temporalitatea? Este curios faptul că o formă în calitate de totalitate poate avea un corelat, că o formă înglobantă, fie ea intenționalã, este conștiință a... timpului. Înșuși Husserl se miră de acest lucru: dacă temporalitatea este un *cogitatum*, ea este instituită într-un divers al apariției, într-un flux, ceea ce provoacă o regresiune la infinit. Sesizăm timpul în timp. Husserl mărturisește că acest lucru creează

---

[15] „*Cogito*-ul universal este însăşi viaţa universală în unitatea şi totalitatea sa nedefinite şi nelimitate. Ea poate fi observată într-un mod direct, prin actele perceptive ale atenţiei şi poate constitui obiectul unei cunoaşteri universale tocmai datorită faptului că ea apare întotdeauna ca o totalitate." (*ibid.*, p. 37); (trad. rom., p. 75: „Universalul *cogitatum* este însăşi viaţa universală, în unitatea şi totalitatea sa infinită. Ea poate fi observată, de asemenea, într-o manieră distinctă, prin intermediul unor acte atenţional-perceptive [*aufmerkenend-erfassende Akte*] şi poate deveni obiectul unei cunoaşteri universale numai datorită faptului că apare întotdeauna ca o unitate, ca un întreg").

o dificultate extraordinară, dar nu insistă și vede în asta un aspect al „caracterului miraculos" al conștiinței.[16]

Chiar dacă nu prea înțelegem ce anume face din conștiință o *totalitate*, știm, în orice caz, că acest câmp de conștiință este *deschis*, că are un orizont nelimitat. Pentru a fi siguri de acest lucru, e suficient să revenim asupra experienței unei *cogitatio* prezente: ea presupune virtualul, potențialul; orice stare de gândire, fie ea percepută, imaginată, voită etc. presupune posibilitatea continuării [procesului] percepției, imaginației, voinței potrivit anumitor axe de motivație; orice stare reclamă o manieră de cercetare în care potențialul predetermină modelul propriei sale realizări.

De fapt, legătura dintre această analiză și cea precedentă nu este prea strânsă: trecuserăm de la *cutare* trăire la *totalitatea* conștiinței și stabiliserăm conștiința timpului ca pe ceva absolut aparte. Iată că acum pornim de la *cutare* trăire pentru a-i desfășura orizonturile viitoare, trecute, simultane. Timpul nu mai este aici ceva total, ci orizontul nedefinit, deschis simultan în față și în spate. Analiza are deci ca punct de plecare prezentul în care mă aflu permanent. Întrucât pentru Husserl cele două demersuri trebuie să se suprapună, această formă temporală este o totalitate deschisă: cu toate acestea, cele două demersuri nu au aceeași alură: unul urmărește direct totalitatea, celălalt experimentează progresiv prezentul și îi descoperă orizonturile nedefinite. Oare primul demers nu presupune un survol și o totalizare pe care cel de-al doilea o interzice? Husserl crede că pune în acord cele două analize, folosind conceptul de totalitate ca pe o Idee kantiană care presupune, simultan, cele două aspecte de totalitate și de deschidere.

În orice caz, introducerea unei potențialități, a unui posibil al conștiinței, care nu este un posibil logic, ci o virtualitate

[16] *Ibid.*, pp. 37–38; (trad. rom., p. 76).

existențială, are o importanță considerabilă pentru interpretarea husserliană a *sintezei.* Ea ne permite chiar să surprindem unul dintre resorturile fundamentale ale gândirii lui Husserl, și anume „raționalismul" latent la care am făcut aluzie.

Descoperirea acestei virtualități ar putea să servească realmente la glorificarea capacității conștiinței și, pentru a folosi un cuvânt care cu siguranță nu este husserlian, a spiritualității conștiinței. Desigur, Husserl subliniază faptul că această conștiință apare, prin intermediul „structurii de orizont", ca un „eu gândesc". Eu pot roti obiectul, îl pot vedea din această perspectivă diferită, pot vedea altceva urmând motivațiile laterale, pretrasate, prescrise prin câmpul percepției; eu pot acționa altfel; eu pot face altceva și pot fi altcumva: pe scurt, structura de orizont este un semn al libertății mele. Și totuși, Husserl nu continuă această direcție de analiză. Ceea ce îl interesează nu este indeterminarea, exuberanța conștiinței și nici *caracterul gratuit al lui* „eu gândesc"; cu atât mai puțin negativitatea, capacitatea aneantizantă a eului față de orice poziție a lucrului, față de acțiunile și actele sale transformate în obiceiuri. Dimpotrivă, Husserl reașază această descoperire în lumina problemelor *constituirii;* preocuparea sa este „sensul" care se determină treptat, „sensul" în plină desfășurare, care este pre-vizat și care este consolidat printr-o determinare progresivă a indeterminatului, care generează la rându-i indeterminare: pe scurt, structura de orizont reprezintă aspectul cel mai important al intenționalității ca *sinteză de identificare.* Folosirea metodologică și epistemologică a acestei structuri potențiale a conștiinței primează asupra oricărei alte preocupări: Husserl nu abordează această temă a fluxului deschis ca un bergsonian sau ca un existențialist, ci cu scopul de a stabili modelul analizei intenționale a *identităților*, a invariabililor *semnificanți* în care conștiința se transcende. Husserl desfășoară întotdeauna

orizonturile conștiinței fiind ghidat de un „sens" pe cale de constituire; un obiect trebuie să fie prezentat mai întâi ca „index", ca „ghid transcendental".

Astfel, tema potențialității vieții intenționale este subordonată *analizei* sensului (§ 20); fenomenologia trece de la un „sens" prezumat la capacitatea conștiinței; tocmai prin acest lucru, ea este o analiză: a analiza înseamnă a explicita implicitul, potențialul care depășește lucrul actualmente vizat, înseamnă să descoperi vizările în plus (*Mehrmeinungen**), care „transgresează" (*übergreifen*) orice vizare. Prin urmare, legătura dintre metoda de analiză a fenomenologiei și structura de orizont a conștiinței este foarte strânsă.

Ne aflăm aici foarte aproape și, în același timp, foarte departe de ideea existențialistă a conștiinței ca transcendență, ca depășire de sine. Foarte aproape, pentru că Husserl, înaintea existențialismului, definește conștiința prin această capacitate de a se depăși pe sine însăși, prin acest fapt-de-a-viza-ceva-dincolo-de-sine (*über-sich-hinaus-meinen*); foarte departe, pentru că Husserl nu abordează niciodată creativitatea conștiinței decât condus de un „ghid transcendental" – obiectul – care reunește această creativitate, această spiritualitate în „Ceva" care, la rându-i, la un nivel superior al conștiinței, va putea fi *rostit*. Limbajul este posibil *a priori* pentru că „a se transcende pe sine" este egal, pentru conștiință, cu anticiparea identicului în diferență, cu prezumarea sensului unificator al acestei alterități. Conștiința este înrudită cu *Logos*-ul prin faptul că se transcende pe sine în identic; problema „aceluiași"-ului îl împiedică pe Husserl să iasă din cadrul raționalist al cercetărilor sale; ideea de „sens" reprezintă regula fenomenologiei husserliene; de aceea, analiza sa intențională a „sensului" nu este o analiză existențială a

* În traducerea românească, *Mehrmeinung* este redat ca „intenționare în plus".

„proiectului"[17]. Pentru Husserl, „caracterul miraculos" îl reprezintă tocmai faptul că prin fluctuant și potențial există un „sens". Husserl nu aprofundează mai mult această mirare în fața unei „sinteze intenționale care, în orice conștiință, creează unitatea și constituie în mod noematic și noetic unitatea sensului obiectiv"[18]. El se oprește în fața a ceea ce, în *Ideen,* se numea *teleologia* conștiinței; ipoteza destrucției lumii, adică ipoteza unei conștiințe care nu se unifică, care „explodează" într-un haos de apariții discordante, părea irefutabilă de partea obiectului, de neînvins; de aceea, este cu atât mai *uimitor* faptul că această conștiință poate crea unitatea. Dacă am dori să revenim la paralela cu Descartes, ar trebui să reașezăm această problemă a teleologiei conștiinței în lumina problemei carteziene a creației divine a adevărurilor eterne, care răspunde aceleiași uimiri în fața contingenței necesarului, a „sensului".

Acum înțelegem mai bine motivul pentru care o egologie trebuia să facă un ocol printr-o teorie a *cogitatum*-ului; fluxul conștiinței ne-ar fi subjugat în lipsa ghidului transcendental al obiectului intențional: el este cel care ridică adevăratele probleme ale subiectivității precum problemele tipurilor de intenționalitate (a percepe, a imagina etc.), problemele regiunilor de obiecte și ale structurii lor noetico-noematice (natură, corp viu, om, cultură etc.). În cele din urmă, putem afirma că *Ideea de lume este ghidul transcendental al egologiei.* Ea este cea care structurează *ego*-ul și care ne asigură că subiectivitatea transcendentală nu este un haos

[17] *Ibid.*, p. 42: „Numai în acest mod fenomenologul își poate explica cum și în ce moduri determinate ale acestui flux de conștiință unitățile obiective (de obiecte) stabile și permanente pot deveni conștiente. Numai astfel el poate înțelege cum această miraculoasă operațiune (*diese wunderbare Leistung*), și anume « constituirea » obiectelor identice, se realizează pentru fiecare categorie de obiecte"; (trad. rom., p. 81).

[18] *Ibid.*, p. 43; (trad. rom., p. 82).

de trăiri intenționale (§ 21). Această problemă a totalității lumii și a totalității timpului care ne-a preocupat până acum își găsește rezolvarea mai puțin într-o premisă, cât în *creditul* pe care fenomenologia îl acordă unității finale a *cogito*-ului; totalitatea este o idee în sens kantian, altfel spus, tot în terminologie kantiană, ea este însăși *rațiunea* situată dincolo de intelect. Iar dacă Husserl nu este un intelectualist, el este, prin creditul prealabil pe care îl acordă posibilității unui sistem, un raționalist: din acest credit derivă o sarcină și, dacă îndrăznim să o spunem, o etică a fenomenologiei; fenomenologia husserliană nu este un joc descriptiv, cu atât mai puțin o complezență în fața maladiilor conștiinței, ci este datoria „imensă" (*ungeheure*) de a constitui sistemul „în unitatea unei ordini sistematice și universale și luând drept ghid mobil sistemul tuturor obiectelor unei conștiințe (...), de a efectua toate cercetările fenomenologice în calitate de cercetări constitutive, ordonându-le în mod sistematic și riguros unele în raport cu celelalte"[19].

Această idee directoare infinită, această sarcină, transformă *sistemul*, în mod paradoxal, în chiar sarcina *analizei* intenționale; fără această sarcină, analiza s-ar fi risipit în curiozitate și s-ar fi pierdut în ramificațiile interminabile ale descrierii.

6. *Situația evidenței în idealismul fenomenologic*

(A treia *Meditație*)

La sfârșitul celei de-a doua *Meditații carteziene*, pare să fi venit momentul să convertim în *egologie* exegeza constituirii sensului obiectiv în conștiință și să conducem

[19] *Ibid.*, p. 46; (trad. rom., p. 87).

interpretarea solipsistă a *ego*-ului la un grad extrem de vehemență. Cu toate acestea, Husserl introduce încă o dată, între entuziasmul pentru „ideea unității universale a tuturor obiectelor" și *ego*-ul care deține această uriașă idee, o analiză intermediară care, potrivit multor interpretări, pune sub semnul întrebării idealismul construit în a doua *Meditație*.

Conceptul de constituire, afirmă Husserl (§ 23), nu este încă destul de „bine definit" și nici nu este „pregnant", atât timp cât nu i s-a încorporat o exegeză a evidenței. Pentru că ea este cea care adaugă dimensiunea *existențială cogitatum*-ului și pe cea de adevăr sau de *rațiune cogito*-ului.

Trebuie să recunoaștem că lectura celei de-a treia *Meditații*, pune cititorul într-o oarecare încurcătură: avem impresia că noul avânt al temei constituirii obiectelor în subiect marchează, în același timp, apogeul și destituirea acestui idealism. Pe de o parte, idealismul ar fi complet dacă s-ar putea într-adevăr demonstra că filozofia „sensului" nu lasă pe dinafară nici o interogație asupra existenței, dacă, prin urmare, existența ar fi o funcție a sensului; ἐποχή trebuia să suspende orice întrebare asupra existenței sau nonexistenței lumii; și iată că această distincție este recuperată cu adevărat „în" conștiință, în calitate de corelat al rațiunii (*Vernunft*), ca dimensiune originală a sensului; dacă operațiunea ar reuși, am putea într-adevăr spune că nu se mai află nimic între paranteze, că fenomenologia nu explică doar o structură, o epură a existenței lumii, ci și plenitudinea sa; „în" conștiință nu s-ar afla doar sensul schematic al lumii, ci și existența sa. Tocmai către acest apogeu al prezenței tinde a treia *Meditație*, tot așa cum cea de-a doua *Meditație* tindea către celălalt apogeu, al ordinii, unității și totalizării sistemului.

Dar care este prețul plătit pentru această ambiție?

Potrivit lui Husserl, evidența este chiar prezența lucrului însuși, „în original" (contrar unei prezentificări, amintiri, unui portret, imagini, simbol, semn, concept, cuvânt);

am fi tentați să spunem că este prezența în carne și oase. Acest dat de sine (*Selbstgegebenheit*) este, potrivit lui Husserl, *originar*.

Însă dacă obiectul este constituit prin „adumbriri", „contururi", „schițe" și „perspective", ce este atunci originarul? Cum poate fi unitatea obiectului diferită de unitatea prezumată? Oare originarul este în fiecare moment conturul prezent? Conceptul de prezență în carne și oase pare să introducă un element discordant, un sine (*Selbst*) al obiectului (unde obiectul poate fi un lucru, o valoare, o stare relațională) care „îm-plinește" un vid, care satisface o promisiune. Lucrul este prezent ca atare. Însă interpretarea idealistă a „sensului" nu a spulberat oare posibilitatea existenței unui „sine" (*Selbst*) al lucrului? Oare acest imediat nu conduce de la transcendental la transcendent?

Trebuie să recunoaștem că fenomenologia lui Husserl este acționată de două exigențe pe care această *Meditație* încearcă să le pună în acord. Pe de o parte, o exigență idealistă, care se manifestă în tema constituirii și care nu cunoaște decât un proces de „verificare" mereu în curs de desfășurare, care este un act (*Leistung*), un „a face" al conștiinței. Pe de altă parte, o exigență intuiționistă, mult mai veche decât reducția fenomenologică, care este exprimată prin maxima din *Cercetările logice* (*Logische Untersuchungen*): *zu den Sachen selbst* și care finalizează actul cunoașterii într-un „a vedea": lucrul însuși este cel care se dă. Pe de o parte, obiectul este *indexul* unui proces de identificare niciodată terminat, al unei sinteze deschise; pe de altă parte, „plinul" prezenței completează sensul (*Endmodus*), lucrul vizat având ca limită ceea ce este dat; pe de o parte, sinteza de *identificare*, al cărei obiect este *indexul*, pe de altă parte, îm-plinirea prin *originar*. De aici decurg două sensuri posibile ale constituirii care se întrepătrund de-a lungul operei lui Husserl: pe de o parte, constituirea este deplierea presupozițiilor implicite,

expunerea vizărilor actuale și potențiale; pe de altă parte, constituirea înseamnă identificarea și deosebirea modurilor ireductibile ale lui „a vedea", ale îm-plinirii prin originar: intuiție sensibilă, intuiție categorială, empatie (*Einfühlung*) etc. Ne-am putea imagina o fenomenologie care s-ar mulțumi să pună în acord cele două tendințe: ceea ce face majoritatea fenomenologilor care nu a acceptat idealismul radical al lui Husserl. Conceptul de sinteză de identificare nu se opune acestei interpretări: dacă sinteza nu poate fi una oarecare, este necesar ca ghidul ei să fie plinul; verificarea nu poate consta decât într-un recurs la imediat; acest lucru poate fi înțeles astfel: unitatea sensului este, pe de o parte, „prezumată" – iar aceasta este *actul* conștiinței anticipatoare – și este, pe de altă parte, „confirmată" – iar aceasta este validarea prezenței.

Nici conceptul de originar nu se opune acestei ajustări: pentru că originea nu este totuna cu adecvatul; cu alte cuvinte, prezența lucrului perceput nu se dă decât prin contururi și păstrează astfel posibilitatea unei discordanțe ulterioare: ea este chiar în curs de desfășurare, așa cum este, de partea sa, și actul unificator în conștiință. Ea este un plin care are o istorie, în timp ce actul conștiinței participă la caracterul instantaneu al plinului conștiinței care este acum și aici. Am putea deci interpreta actul conștiinței ca pe o dialectică între prezumția în flux și prezența instantanee.

Această interpretare moderată a fenomenologiei husserliene este posibilă, dar ea sacrifică, de fapt, idealismul radical din *Meditațiile carteziene*; ea restabilește pe ascuns o interpretare *bipolară* a adevărului care ne conduce la Descartes din *Meditationes de prima philosophia* și la dualitatea sa dintre gândire și ființă.

Sarcina celei de-a treia *Meditații* este mai puțin acordarea celor două perspective, cât subordonarea uneia celeilalte,

asimilând cât mai mult posibil conceptul de originar în idealismul transcendental elaborat în a doua *Meditație*.

Husserl începe prin afirmația: „Dacă o sinteză de identitate evidentă ne-ar conduce la o contradicție cu ceea ce este dat în mod evident, *cogitata* nu ar mai putea fi « valabile » pentru noi"; el mai adaugă: „Nu putem fi siguri în privința existenței reale decât prin intermediul sintezei de confirmare, evidență care ne dă de la sine realitatea exactă sau adevărată"*; imediat apoi, Husserl reorientează această interpretare a datului evident – pe care l-am putea trata ca pe o confirmare care depășește actul conștiinței – în sensul unei „prezențe pentru noi": el reintegrează pentru noi în conștiință concretul (*Selbst*) evidenței: „Orice legitimitate rezultă din evidență, provine din subiectivitatea noastră transcendentală; orice adecvare imaginabilă se produce sub forma propriei noastre confirmări; ea este sinteza noastră și își găsește în noi fundamentul său transcendental ultim"[20].

Această răsturnare a teoriei evidenței este esențială: orice tentativă de a identifica intenționalitatea cu un contact oarecare este respinsă; dar, în același timp, evidența, reintegrată în eul meu ca moment al monadei mele – sinteza „noastră", „confirmarea" noastră, spune Husserl – cade sub lovitura obiecției solipsiste spre care se îndreaptă deliberat primele patru *Meditații*.

Sfârșitul celei de-a treia *Meditații* urmărește această ajustare a teoriei evidenței la nivelul transcendental. În evidența ca atare există ceva constituit[21]; evidența este în momentul prezent; prezența este prezentul originar; aceasta va fi tema textelor inedite din manuscrisele din grupul C, consacrate

---

* Trad. rom., p. 92: „nu putem fi siguri în privința existenței reale a unui obiect decât prin intermediul sintezei de confirmare evidentă, care ne dă realitatea adevărată sau exactă".

[20] *Ibid.*, § 26, pp. 50–51 (traducere modificată); (trad. rom., p. 92).

[21] *Ibid.*, § 27.

problemei timpului. Or, cea mai slabă evidență depășește acest aspect de prezență; ea se produce ca un „a avea" durabil la care pot reveni dacă vreau; prin această dialectică între *prezență* și a *avea*, evidența intră în propria sferă a lui „eu vreau"; „în sine"-le evidenței este deci consolidat printr-un fel de sedimentare, cum se va spune în *Krisis*; dar acest în sine este doar corelatul „capacității de a reveni asupra acestui lucru". În sinele este replica unei evidențe habituale: în sinele depășește „pentru mine-le", tot așa cum „a avea" depășește prezența actuală. „Evidența particulară nu creează o existență durabilă, iar în sinele trimite la « potențial » (asupra căruia pot reveni mereu), care este prin urmare o dimensiune a vieții mele transcendentale; în sinele este replica unui infinit de intenții și a unui infinit de confirmări; el trimite, în concluzie, la evidențe potențiale, reiterabile la infinit în calitate de fapte trăite."[22]

Astfel, raportând evidența la ceea ce a patra *Meditație* va numi *habitus*, Husserl ajustează evidența potrivit exigențelor unei egologii.

Această operațiune este prolifică în special pentru o „fenomenologie a percepției". A treia *Meditație* nu ne permite să arătăm modul în care această concepție a evidenței potențiale ar putea explica faimoasa „intuiție categorială" de care era vorba în *Cercetări logice*); fără îndoială, aici ar fi necesară o întreagă istorie a culturii pe care *Krisis* o va avea în vedere; în schimb, ea este pusă în aplicare cu succes în cazul percepției, pentru care cel puțin ea pare să fi fost concepută;

---

[22] *Ibid.*, pp. 51–52 (traducere modificată); (trad. rom., p. 93: „evidența particulară nu creează încă pentru noi nici o existență durabilă (...) « în sine »[-le] trimite (...) la anumite potențialități întemeiate în eul transcendental și în viața acestuia; mai întâi, la cele ale infinității de intenții (...) mai apoi, însă, și la potențialitățile confirmării lor, așadar la evidențe potențiale reiterabile la infinit, în calitate de fapte trăite").

într-adevăr, cazul evidenței perceptive introduce ceva nedefinit în ceea ce părea la început ca fiind imediat și, prin urmare, introduc o breșă în această capacitate de a ne împlini. În *Ideen* I se încercase deja punerea laolaltă, la nivelul percepției, a celor două caracteristici, ale originarului și inadecvatului. Evidența perceptivă este întotdeauna unilaterală, depinzând de o validare ulterioară, cu toate că numai ea este cea care dă lucrul în concretețea sa (*Selbst da*). Caracterul de sinteză activă și cel de îm-plinire originară se echilibrează tocmai în acest statut ambiguu al percepției care ne convine și care, totuși, ne dă întotdeauna de lucru.

Dar poate fi soluționată această ambiguitate potrivit sensului unic al idealismului? După părerea noastră, analizele descriptive ale lui Husserl sugerează mai degrabă că această concretețe (*Selbst da*) – redusă la prezentul prezenței – nu este, în ultimă instanță, un produs al conștiinței și că transcendentul este constituit printr-o dublă mișcare de depășire; pe de o parte, prezența care îm-plinește este întotdeauna un *surplus de prezență* prin comparație cu anticipările conștiinței vide; dar, pe de altă parte, tocmai conștiința dirijează jocul, pentru că ea este *surplusul de sens – Mehrmeinung* –, prin comparație cu prezența nesemnificativă încă la nivelul clipei. Dubla analiză a caracterului „potențial" al evidenței, în general, și a structurii de orizont a evidenței perceptive în particular urmărește să „demistifice" aspectul absolut, mut, extaziat al lui „a vedea" și să-l reintegreze în mișcarea de ansamblu a conștiinței, în actul în desfășurare al „confirmării evidente". Prin urmare, conceptul de sinteză completă, într-o prezență totală, nu este decât o *idee*[23]; lumea este corelatul, replica ideii de evidență empirică perfectă. Ideea unui dat absolut nu mai este în acest caz ceva „inițial", ci ceva „final", precum limita unei istorii a spiritului.

[23] *Ibid.*, § 28.

Nu este clar, însă, modul în care această reducție a ideii de evidență totală rezolvă enigma prezentului conștiinței ca prezență „în carne și oase" a ceva. *Ideen* I, o lucrare mult mai neclară, care oscila încă între mai multe sistematizări filozofice posibile, prezenta, în partea a patra[24], referința la obiect ca pe o săgeată care parcurge sensul, ca pe o intenție a „sensului"; „sensul" se transcende cumva în realitate. *Ideen* I își dădea astfel sarcina de a constitui în ultimă instanță „relația" de la noemă la obiect, adică de a constitui noema ca „sens-care-vizează-ceva-existent"[25]. Această sarcină atingea punctul său culminant printr-o exegeză a lui „a vedea" (partea a patra, capitolul II). *Ideen* I prezenta astfel mult mai clar decât *Meditațiile carteziene* dificultatea esențială a conceptului husserlian de constituire, dificultate ce constă în încercarea de a identifica tema acordării de sens (*Sinngebung*) cu cea a datului de sine (*Selbstgegebenheit*). Conștiința este cea care acordă sens, dar și lucrul este cel care se dă pe sine. *Meditațiile carteziene* păstrează tăcerea asupra acestui „a vedea" inițial: cu toate acestea, sfârșitul celei de-a treia *Meditații* ne lasă să credem că pentru Husserl acest „a vedea" inițial nu este ceva străin vieții conștiinței, dacă îl considerăm ca prezență de sine și nu ca *prezență a celuilalt*. Soluția transcendentală pentru enigma evidenței o reprezintă reducția prezenței la prezent, la un *datum temporal*. Ultima instanță – „rolul de fundament obiectiv ultim îl joacă întotdeauna temporalitatea imanentă, viața care se scurge și se constituie în sine și pentru sine: clarificarea constituirii acesteia este obiectul conștiinței originare a timpului, conștiința care constituie în sine datele temporale"[26].

---

[24] *Ibid.*, pp. 128 sq.

[25] Vezi *Ideen* I, trad. fr. Éditions Gallimard, pp. 431–432.

[26] *Ibid.*, p. 54 (traducere modificată); (trad. rom., p. 96: „Rolul acestuia [fundamentului originar obiectiv] îl joacă întotdeauna temporalitatea imanentă, viața constituantă care se scurge și se constituie

Cu acest preț – adică sacrificând concreteţea (*Selbst da*) datului de sine (*Selbstgegebenheit*) – teoria evidenței revine la egologie. Importanța viitoare a *Meditației* a cincea se anunță cu atât mai considerabilă, căci dacă evidența nu ne face să ieșim din noi înșine, întreaga povară a alterității va cădea pe alteritatea celuilalt cu cât toată greutatea alterității va apăsa asupra alterității celuilalt. Nu există o alteritate primordială în evidența dată mie însumi. *Alter ego*-ul este singurul care drenează lumea din afara mea. În solitudinea – transcendentală, și nu cea socială – *ego*-ului meu, celălalt, care nu este încă *alter ego*, ci *altera res*, „lucru", nu este decât o fracțiune instantanee a propriei mele vieți. Tocmai această convingere, netematizată în a treia *Meditație*, va apărea după noua reducție din a cincea *Meditație*, reducția oricărei prezențe la *sfera mea proprie*, reducție care a fost pusă în aplicare în mod implicit în prelucrarea transcendentală a evidenței; altfel spus, a treia *Meditație* dezvoltă deja o teorie solipsistă a evidenței.

7. Ego-*ul lui* cogito *sau fenomenologia ca egologie*

(A patra *Meditație*)

1. Monada

A patra *Meditație* echilibrează mișcarea de deplasare a centrului de greutate prin care fusese amânat, la începutul celei de-a doua *Meditații*, proiectul unei egologii în favoarea unei exegeze a *cogitației*; mai trebuie incluse actele eului în

---

în sine și pentru sine. Clarificarea structurii acesteia este obiectul teoriei conștiinței originare a timpului, în care sunt constituite datele temporale").

eu. Iar sarcina celei de-a patra *Meditații* este tocmai aceea de a recupera la nivelul *ego*-ului toată analiza intențională anterioară. „Pentru mine"-le lumii nu epuizează „pentru sine"-le eului: „*Ego*-ul există pentru sine (...), el se constituie continuu în sine ca existent"[27]. Această constituire se realizează în trei etape: numai în a treia etapă, constituirea eului pentru sine acoperă constituirea lumii pentru eu.

La o primă vedere, eul este polul identic al multiplicității actelor, al diversității cogitațiilor. Tocmai la această analiză se oprise *Ideen*. Husserl acceptă fără rezerve faptul că *ego*-ul ridică o problemă analogă cu cea a obiectului și de-a dreptul antitetică cu cea a obiectului; *ca* obiect, el este ceva identic într-un divers; fluxul trăirii s-ar preta, prin urmare, la două sinteze diametral opuse: cea a obiectului și cea a *ego*-ului „ca eu identic care, activ sau pasiv, trăiește în trăirile conștiinței și prin intermediul cărora se raportează la toate obiecte-le-poli"[28]. Datorită acestui „prin intermediul" – de altfel, foarte enigmatic –, *cogitata* nu sunt doar corelatele cogitațiilor multiple, ci și ale eului identic.

Dar eul este mai mult decât atât, este eul habitudinilor, al convingerilor reținute și contractate. Această analiză, nouă prin comparație cu *Ideen*, are o funcție dublă: în primul rând, ea confirmă caracterul constituit al *ego*-ului; eul nu este numai un pol de referință, ci și „substrat al proprietăților sale permanente"; astfel, el are un mod anume, are caracterul unei persoane.

Ideen II clarifică acest demers: eul are proprietăți permanente ca cele ale lucrului supus unei relații de tipul condiție-consecință (*Wenn-So*) între circumstanțe stabile și un comportament tipic al lucrului. Astfel, conceptul de proprietate permanentă se află la jumătatea drumului dintre stările

[27] *Ibid.*, p. 55; (trad. rom., p. 98).
[28] *Ibid.*, p. 56; (trad. rom., p. 98).

variabile ale lucrului și cele variabile ale X-ului substanțiat, care poartă determinațiile de lucru. Dar analiza *habitualităților* anulează această simetrie factică dintre proprietățile de lucru și cele de caracter ale persoanei, introducând în *ego* o dialectică originară a lui a fi și a avea; coerența eului se datorează acestei modalități de a „reține", de „a menține pozițiile sale"; această teorie a *habitus*-ului încadrează observațiile asupra evidenței potențiale: în sinele evidenței repezenta replica la posibilitatea de a reveni la evidențele pe care le-am reținut; într-adevăr, aceasta este a doua funcție a conceptului de *habitus* – aceea de a depăși alteritatea oricărei prezențe: prin familiaritate, lumea este a „mea"; prin relația habituală cu lumea, ea intră în sfera mea proprie. Astfel, „a avea" nu reprezintă un declin spiritual, ci este o structură originară a experienței transcendentale; prin habitudine, putem spune, îmi locuiesc lumea. Prin urmare, nu am putea subestima importanța acestui concept: el este cel care pregătește intrarea în scenă a conceptului și mai important de *monadă*.

Conceptul de monadă marchează integrarea totală a prezențelor în „sensul" lor, a oricărui „sens" în cogitațiile care îl vizează, a oricărei *cogitatio* în *ego*-ul său. Totul este viață a eului; „pentru mine"-le reprezintă o dezvoltare „a" eului. E de la sine înțeles rolul mediator al habitualităților: ele sunt cele care, în mod organic, alipesc lumea vieții mele; chiar faptul de a fi străin – străinul fiind prin excelență Celălalt – apare ca o pată de culoare în tabloul familiar al existenței mele. Eul total, „concretizarea *ego*-ului", cum spune Husserl, este eul ca pol identic, la care se adaugă habitudinile mele și lumea *mea*. Acesta este sensul conceptului de monadă preluat din dinamismul leibnizian. El marchează victoria totală a interiorității asupra exteriorității, a transcendentalului asupra transcendentului. La limită, a face fenomenologia *ego*-ului înseamnă a face fenomenologia ca atare.

2. *Ego*-ul *eidos*

În acest loc, Husserl se lovește, mai mult decât niciodată, de pericolul unui tip de empirism transcendental pe care l-am semnalat încă de la începutul celei de-a doua *Meditații*: dacă eul este o experiență integrală, oare nu transferăm astfel contingentul (*faktisch*) în transcendental[29] ? Eu, ca acest *ego* (*Ich als dieses Ego*), sunt singurul și unicul. Invocând această apariție bruscă a faptului brut în câmpul transcendental, care trebuia să fie principiul oricărei științe, Husserl este obligat, pentru a doua oară, să salveze reducția transcendentală prin reducția eidetică[30]. Pentru că *ego*-ul este o monadă și nu un subiect impersonal al filozofiei critice și neocritice, reducția transcendentală descoperă un „*ego* factic", iar fenomenologia pare condamnată să povestească „întâmplările reale ale *ego*-ului transcendental factic" (*faktische Vorkomnisse des faktischen tranzendentalen Ego*)[31]. Dar fenomenologia e și victoria asupra faptului brut prin metoda variațiilor imaginative, care urmărește *eidos*-ul, astfel încât faptul să nu fie altceva decât un simplu exemplu al unei pure posibilități. Prin urmare, fenomenologia va fi teoria *ego*-ului posibil, a *ego*-ului *eidos*, susținută prin exemplul *ego*-ului meu transcendental de nivel empiric-factic (*empirisch-faktish*). Astfel, chiar și eul trebuie să fie „imaginat" pentru a fi eliberat de faptul brut. Ca și suspendarea credinței în lume, această regresie în ceea ce privește propria mea contingență este esențială pentru apariția lui *ego meditans*; *ego meditans* provine dintr-o dublă reducție: reducția transcendentală a existenței lumii și cea eidetică a *ego*-ului factic. Acest demers al gândirii nu se desfășoară fără dificultăți: este notabil – și straniu –

---

[29] *Ibid.*, § 34, a doua parte.

[30] *Ibid.*, §§ 34–35.

[31] *Ibid.*, p. 59 (traducere modificată); (trad. rom., p. 102: „tipuri de fapte reale ale *ego*-ului transcendental").

faptul că trecerea la *ego*-ul *eidos* nu pune în joc decât variații asupra *ego*-ului meu (*Selbstvariation meiner Ego*), fără să recurgă la celălalt, la persoana a doua. Eu mă imaginez a fi un altul, fără să-l imaginez pe celălalt. Așa și trebuie, pentru că, înaintea constituirii alterității, *ego*-ul meu rămâne singurul *ego*. Dar ce este acest eu-*eidos* care, depășind dezacordul dintre poziția eului și poziția celuilalt într-o subiectivitate în general, nu este o generalizare a eului *și* a celuilalt? Pe scurt, ce este eul *eidos*, dacă nu este omul, *seamănul* meu? În realitate, similitudinea *ego*-urilor nu va apărea decât în a cincea *Meditație*, prin relația de cuplare dintre eu și celălalt. Oricât de neobișnuit ar fi, Husserl este obligat să accepte un *eidos* al *ego*-ului singur și unic, o esență care nu ilustrează decât variații ale propriei mele existențe, de tipul: „dacă aș fi altceva". Esența este sensul: „eu însumi", rezistând variațiilor circumstanțiale ale existenței mele factice; ea nu pretinde nici o raportare la cuplu sau comunitate. În acest sens, eideticul efectuează variațiile sale în plan solipsist, fără să recurgă la *similitudinea* cu prima și a doua persoană. Acest lucru nu este ușor de înțeles până la capăt; totuși, el este un pas necesar al cursului reflecției husserliene.

Odată slăbită menghina contingentului prin variațiile asupra eului însuși, avem cel puțin acces la un tip de *a priori*, la *Wesensform* (universalul *a priori*) „care cuprinde o infinitate de forme, de tipuri apriorice de actualități și de potențialități posibile ale vieții"[32]. Autoconstituirea *ego*-ului nu este deci o construcție (dialectică sau nu); ea se încheie înaintea structurilor care pun capăt caracterului arbitrar al imaginației. Astfel, intuiția este transferată în chiar centrul câmpului transcendental, așa cum ne dăduse de înțeles, încă de la început, conceptul de experiență transcendentală[33]. De

[32] *Ibid.*, p. 62 (108, 1. 9–10); (trad. rom., p. 107).

[33] Vezi mai sus, p. 202.

altfel, acesta este, probabil, singurul mod de a rezolva dificultățile întâlnite prin expunerea sintetică a *Criticii rațiunii pure*. Iar dacă nu este o *inspectio mentis*, nu înțelegem ce altceva ar putea fi o metodă care nu operează regresiv de la actele spiritului la condițiile sale de posibilitate.

Prin universalul *a priori* (*Wesensform*) putem reformula, în termeni mult mai radicali decât până acum, problema *timpului*; nu va mai fi vorba de generalizarea observațiilor prealabile despre sinteza temporală a unui obiect anume; vom sesiza în mod direct timpul în ansamblul său, printr-o cercetare a esenței eului. E de ajuns să formulăm întrebarea: *Potrivit căror condiții de composibilitate este* ego-*ul o unitate posibilă*? Proba variațiilor imaginare scoate în evidență un model imuabil de composibilitate, care este forma universală a temporalității. Timpul nu este construit, ca la Hamelin, pornind de la relație și număr, ci este recunoscut în esență, în *ego*-ul *eidos*, ca ceea ce implică „legile universale esențiale ale coexistenței și succesiunii egologice temporale" (*universalen Wesensgesetzlichkeiten der egologischen zeitlichen Koexistenz und Suksession*)[34]. Această lege de composibilitate este fundamentală; egologia este prin excelență, prin știința formelor temporalității universale, sistemul cu care orice *ego* posibil se constituie pe sine.

Cum trece Husserl de la ideea de composibilitate egologică la cea a timpului?[35] Cu ajutorul unei idei intermediare, aceea de *motivare*, care este cauzalitatea caracteristică conștiinței, structura de „condiție-consecință" (*wenn-so*) a înlănțuirii conștiinței; această motivare este cea care prezintă forma universală unificatoare a fluxului (*Strom*). Prin urmare, există o echivalență între aceste trei concepte: legea formală a unei geneze universale, motivarea, forma de flux:

---

[34] *Ibid.*, p. 63; (trad. rom., pp. 107–108).
[35] *Ibid.*, § 37.

„*Ego*-ul se constituie el însuși, ca să spunem așa, în unitatea unei istorii"[36]. Prin intermediul ideii de totalitate, Husserl păstrează timpul ca formă: toate constituirile particulare se efectuează în interior, în „cadrul" acestei geneze formale. Dar ce înseamnă aceasta? Fără îndoială, răspunsul este: dacă variem prin imaginație toate motivările factice, rămâne forma genetică universală, caracterul temporal al oricărei sinteze, care este condiția de posibilitate a *ego*-ului meu în general.

Timpul este constituit, după cum vedem, în sensul că este raportat la esența *ego*-ului; constituirea transcendențelor era o reducție a *ego*-ului; constituirea timpului nu este reducția la ceva anume, decât poate de la fapt la esență. Dar, în cele din urmă, reducția eidetică nu este decât o constatare transformată în esență: constatarea caracterului fluctuant al vieții conștiinței. Se va obiecta că o constituire a timpului are loc pornind tocmai de la prezent, prin intermediul structurii de orizont a oricărei trăiri, ceea ce e adevărat; dar faptul că prezentul are anumite orizonturi trecute sau viitoare este un fapt de neclintit, pe care nici o lege *a priori* de composibilitate nu îl va surprinde.

Pe de altă parte, dacă are loc o constituire a timpului în sensul de *act* al conștiinței și nu de constatare, iar dacă această constituire a timpului are ca nucleu prezentul originar, așa cum este demonstrat în manuscrisele inedite despre temporalitate, trecerea de la un prezent continuu la forma totală a temporalității este foarte dificilă; cum să punem în evidență totalitatea timpului într-o experiență care este întotdeauna una prezentă, deschisă spre orizonturi temporale nedefinite? Astfel, ne punem întrebarea dacă Husserl a depășit cu adevărat, prin acest concept puțin artificial de lege a composibilității, dificultatea filozofiei sale a timpului, în care timpul este simultan orizontul unui prezent continuu și o formă totală.

---

[36] *Ibid.*, p. 64; (trad. rom., p. 108).

Faptul că temporalitatea este o structură constatată, înainte de a fi o lege de composibilitate a *ego*-ului, este pe deplin confirmat prin distincția ulterioară între cele două geneze: cea activă și cea pasivă. Geneza activă desemnează conservarea actelor trecute ale eului în noile acte; ea se întâlnește în actele de nivel superior, precum convingerea dobândită, evidența habituală și, în general, *habitualitățile*. Însă această constituire nu-și este suficientă sieși: „dar în orice caz, construcția prin activitate presupune întotdeauna și în mod necesar, ca strat inferior, o pasivitate care primește obiectul și îl identifică ca pe un fapt oarecare: analizând-o, ajungem la constituirea ca *geneză-pasivă*"[37]. Aceasta este geneza pasivă care operează la nivelul percepției lucrului, în sintezele de identificare în care analiza a descoperit un întreg divers fluctuant de „contururi"; putem foarte bine să *descompunem* unitatea perceptivă a lucrului prin „analiza intențională", însă obiectul va continua să apară ca un „fapt oarecare"; fără noi, istoria sa se restrânge la un dat necesar care, la rândul său, ne afectează și ne determină să acționăm. Pentru a explica această geneză pasivă, Husserl recurge la ceva asemănător legilor asocierii ale lui Hume.[38] Fenomenologia procedează aici la o *reluare* a legilor empirice al căror caracter constatativ nu poate fi ascuns. Tocmai de aceea, Husserl ajunge prin această geneză pasivă la un fel de reziduu irațional, de precipitat pe care constituirea activă a eului îl depune în habitualități. „În toate aceste constituiri, faptul este irațional, dar el nu este posibil decât înglobat în sistemul de forme aprioriice ce-i aparține în calitatea sa de fapt egologic. În legătură

[37] *Ibid.*, p. 66 (traducere modificată); (trad. rom., p. 111: „În orice caz însă, fiecare structură a activității presupune în mod necesar ca, într-o primă etapă, obiectul să fie dat în mod pasiv [*eine vorgebende Passivität*]. Analizând aceasta, ajungem apoi la constituirea prin intermediul genezei pasive").

[38] *Ibid.*, § 39.

cu aceasta, nu trebuie omis că « faptul » însuși [*Faktum*][39], împreună cu « iraționalitatea » sa, este un concept structural în cadrul sistemului *a priori*-ului concret"[40]. Acesta este cel mai potrivit fel de a spune că o constituire a timpului nu e în întregime un *act* (*Leistung*) al conștiinței, chiar dacă ea rămâne o geneză a lucrurilor.

Cel puțin, această analiză are calitatea de a aduce la același nivel *ego*-ul și timpul; timpul nu este, ca la Kant, doar o intuiție *a priori*, adică un mod al reprezentării, ci este un mod de existență. Husserl se află la originea unei noi interpretări a timpului ca mișcare progresivă a existentului care sunt. Prin această temă a „genezei egologice", a constituirii temporale de sine, Husserl ne conduce de la timpul reprezentat la cel originar, într-un mod foarte diferit de Bergson, dar în cele din urmă convergent cu acesta.

Conceptul însuși de *habitus* pare să fi servit drept intermediar între ideea unei constituiri a transcendențelor (adică a lucrurilor exterioare, a exteriorității conștiinței) și ideea unei constituiri a eului; am putea chiar spune că cele două constituiri ajung să coincidă în habitualitate; în sinele trebuie dezvoltat în mod temporal ca un lucru stratificat, sedimentat. Fenomenologia lui Husserl stă astfel la originea inflației uriașe a habitualității din fenomenologia actuală a percepției: valoarea lucrului dobândit, contractat trebuie să fie echivalentă cu valoarea lucrului obiectiv, cel puțin atât timp cât rămânem dincoace de intersubiectivitate. Reducția de la prezență la prezent, pe care o semnalam la sfârșitul celei de-a treia *Meditații*, presupunea această augmentare a observațiilor temporale în teoria obiectivității.

În privința acestui aspect, originalitatea lui Husserl constă în faptul de a fi descoperit constituirea temporal dinamică

---

[39] Husserl spune *Faktum* și nu *Tatsache*, pentru a sublinia nu numai caracterul empiric, ci și pe cel contingent al faptului.

[40] *Ibid.*, p. 68; (trad. rom., p. 114).

a lumii noastre familiare nu numai prin reducția transcendentală, care se restrângea la *ego*-ul factic, ci și prin reducția eidetică, prin reducția la *ego*-ul *eidos*. Prin variațiile imaginative ale *ego*-ului meu sunt îndepărtate limitările unui *ego* empiric care are *deja* lumea sa de natură și de cultură; pe scurt, prin metoda variațiilor imaginative, este spulberată fascinația pentru ceea ce este deja dat [*le déjà-là*]. *Ego*-ul empiric se află în fața lucrului deja constituit, care îl obligă la o fenomenologie statică, ce nu poate fi decât o artă a clasificărilor comparabilă cu cea a științelor naturale, pe scurt o tipologie; trebuie urcat la structura universală a genezei pentru a concepe faptul „că o lume de o structură ontologică familiară este constituită prin *ego*". Fenomenologia statică se oprește înaintea unei lumi familiare corelative habitualităților noastre. Reducția eidetică ne deschide calea către o fenomenologie a habitualității, procedând în maniera unei delocalizări sistematice; ea ne plasează dincoace de ceea ce este deja constituit și tocmai prin acest fapt, ea dă un sens *deja*-ului, sesizat de la limita imaginară a lui *nu încă*. Eul posibil explică eul real ca pe una din variantele sale, și astfel conștiința delocalizată include conștiința habituală, iar conștiința degajată [*dégagée*] include conștiința implicată [*engagée*]. Astfel ne explicăm legătura, la Husserl, dintre „problemele genetice ultime" și reducția la *ego*-ul *eidos*.

Această modalitate de a interpreta temporal constituirea transcendențelor și de a o răsfrânge asupra constituirii înseși a *ego*-ului crește caracterul paradoxal al enigmei prezentului originar prin care încheiam analiza evidenței; căci este, până la urmă, vorba despre dreptul de a reduce prezența celuilalt la prezentul eului meu, care-l întemeiază pe cel de a constitui transcendența pe baza temporalității *ego*-ului și această temporalitate, la rândul ei, în prezentul originar; la această enigmă a prezentului originar se adaugă și cea a genezei pasive care, după mărturisirea lui Husserl, limitează îndeosebi rolul habitualităților și al oricărei geneze active a trăirii conștiinței.

Reafirmarea idealismului transcendental cu care se încheie a patra *Meditație* marchează punctul culminant al primelor patru *Meditații*. Paragrafele 40–41, care conțin formulările cele mai șocante ale idealismului husserlian, nu sunt o repetiție pur și simplu a reducției lumii la „sens" și a „sensului" la *cogito*, ci o radicalizare a acestui idealism în funcție de conceptul de monadă introdus la începutul celei de-a patra *Meditații*. Paragraful 33 conchidea: „Întrucât *ego*-ul monadic concret conține ansamblul vieții conștiente, reale și potențiale, este limpede faptul că explicația fenomenologică a acestui *ego* monadic – problema constituirii sale pentru el însuși – trebuie să cuprindă toate problemele constitutive în general. În cele din urmă, fenomenologia acestei constituiri de sine pentru sine însuși coincide cu fenomenologia în general"[41]. Această frază reprezintă soluția paragrafelor 40–41: dacă orice realitate transcendentală este viața eului, problema constituirii sale coincide cu autoconstituirea *ego*-ului, iar fenomenologia este o autoexplicitare (*Selbstauslegung*), chiar și atunci când ea este constituirea lucrului, a corpului, a psihismului și a culturii. Eul nu este pur și simplu *polul* subiect opus polului *obiect*[42], el este elementul înglobator: totul este un produs (*Gebilde*) al subiectivității transcendentale, un produs al operațiunii sale (*Leistung*); fenomenologia este „o autoexplicitare a *ego*-ului meu, ca subiect al oricărei cunoașteri posibile" (*Selbstauslegung meines Ego, als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis*)[43]. Prin

[41] *Ibid.*, p. 58; (trad. rom., p. 101: „Întrucât *ego*-ul concret, în calitatea lui de monadă, conține întreaga viață reală și potențială a conștiinței, este limpede faptul că problema explicitării fenomenologice a acestui *ego* monadic (problema constituirii sale pentru el însuși) trebuie să cuprindă toate problemele constitutive în general. În cele din urmă, fenomenologia acestei autoconstituiri coincide cu fenomenologia în general").

[42] *Ibid.*, § 31.

[43] *Ibid.*, p. 72; (trad. rom., p. 119).

urmare, fenomenologia și idealismul se reunesc în mod inseparabil tocmai în doctrina *ego*-ului și a constituirii sale temporale.

În acest caz, reprezentarea realistă a unei exteriorități absolute este reprimată pentru totdeauna, reprezentare pe care o interpretare greșită a intenționalității ar fi putut să o întrețină sau chiar să o reînnoiască. „Subiectivitatea transcendentală este universul sensului posibil."[44]

Episodul introdus prin opoziția dintre intenția vidă și prezența plină în a treia *Meditație*, este total asimilat: „orice dovadă, orice demonstrație a adevărului și a existenței se realizează în totalitate în interiorul meu, iar rezultatul lor este o caracteristică a *cogitatum*-ului *cogito*-ului meu"[45]. Întreaga enigmă a unei existențe care, manifestându-se, ar exceda conștiința, este redusă la capacitatea conștiinței de a se depăși pe sine în orizonturile sale implicite: toate interpretările false ale existenței provin din orbirea naivă în fața orizonturilor care determină sensul existenței și în fața problemelor corespunzătoare ale elucidării intenționalității. Odată identificate și analizate aceste orizonturi degajate și sesizate, rezultă de aici o fenomenologie universală, explicit concretă și evidentă a *ego*-ului însuși. Apare în mod clar cât de importantă era interpretarea prezenței ca prezent de la sfârșitul celei de-a treia *Meditații*. Acum ea este cea care permite transferarea dificultății problemelor constituirii la nivelul teoriei temporalității. În consecință, fenomenologia husserliană apare ca un conflict între două tendințe: ca descriere ce vizează lucrurile așa cum se dau ele, fenomenologia este un efort generos de a respecta diversitatea apariției și de a restitui fiecăruia din modurile sale (lucrul perceput, dorit, voit, iubit, urât, judecat etc.) încărcătura sa de fapt diferit

[44] *Ibid.*, p. 71; (trad. rom., p. 117).
[45] *Ibid.*, p. 69; (trad. rom., p. 116).

și, dacă putem spune așa, de alteritate; ca interpretare idealistă a propriei sale atitudini descriptive, fenomenologia husserliană este un efort radical de a reduce orice alteritate la viața monadică a *ego*-ului, la ipseitate. De aici provine încurcătura pe care o resimt cititorii operei lui Husserl; pe de o parte, nici un gânditor contemporan nu a contribuit mai mult ca el la descoperirea prezenței pline și neașteptate a realității; totuși, nici unul nu a împins atât de departe ca el reducția prezenței celuilalt la prezentul meu, disoluția alterității în explicitarea de sine.

Cu bună știință, a patra *Meditație* împins astfel la extrem dificultatea fundamentală a *Meditațiilor carteziene*: dificultatea solipsismului transcendental. Dacă fenomenologia este „elucidarea eului însuși" – „egologie" –, cum va fi explicată alteritatea celuilalt? Și în ce mod va putea fi constituită obiectivitatea veritabilă a unei lumi comune tuturor?

A cincea *Meditație* trebuie să răspundă acestor întrebări pe care, treptat, primele patru meditații le-au făcut aproape de nerezolvat.

7. A CINCEA *MEDITAȚIE CARTEZIANĂ*

A cincea *Meditație carteziană* a lui Husserl constituie un univers de idei. Ea singură este aproape la fel de întinsă cât primele patru la un loc. Această disproporție nu este doar un rezultat întâmplător al modificărilor aduse textului *Meditației* a cincea[1]. Ea dovedește importanța reală a problemei alterității în fenomenologia lui Husserl. Această problemă depășește total întrebarea pur psihologică asupra modului în care îi cunoaștem pe ceilalți oameni. Ea reprezintă piatra de temelie a fenomenologiei transcendentale. Este vorba despre a cunoaște modul în care o filozofie, care are drept principiu și fundament *ego*-ul lui *ego cogito cogitatum*, îl explică pe celălalt și tot ceea ce depinde de această alteritate fundamentală, și anume: pe de o parte, obiectivitatea lumii în măsura în care este ob-iectul unei pluralități de subiecți și, pe de altă parte, realitatea comunităților istorice edificate pe baza rețelei de schimburi între oameni reali. În această privință, problema alterității joacă același rol pe care îl juca la Descartes veracitatea divină, în măsura în care era fundamentul oricărui

[1] În *Husserliana* I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, „Conferințele pariziene" ocupă paginile 3–39; ceea ce va deveni a cincea *Meditație* ocupă numai paginile 34–39. Citățile originalul între paranteze drepte [...], iar traducerea franceză a lui E. Lévinas și G. Peiffer (Ed. J. Vrin, Paris, 1947) între paranteze rotunde (...), traducere pe care ne permitem să o modificăm.

adevăr și al oricărei realități care depășeau simpla reflecție de sine a subiectului.

Vom cerceta în mod succesiv:

1. Formularea problemei pornind de la obiecția de solipsism;

2. Decizia metodică de a reduce orice transcendență la sfera propriului*;

3. Explicitarea existenței celuilalt cu ajutorul analogiei;

4. Explicitarea naturii în calitate de corelat al comunității de monade;

5. Explicitarea istoriei în calitate de comunitate monadică de grad superior.

Întreaga problemă va fi aceea de a cunoaște modul în care, în această înaintare spre celălalt, spre lumea celorlalți și spre ceilalți ca lume, va putea fi menținut primatul *ego*-ului, unicul principiu *originar* al fenomenologiei transcendentale.

1. Formularea problemei pornind de la obiecția de solipsism (§§ 42–43)

Problema alterității este pusă într-un mod foarte abrupt, prin apariția unei obiecții în cursul unei meditații de sine a eului. Această obiecție ne este bine cunoscută: este aceea de solipsism. A cincea *Meditație* apare prin transformarea acestei obiecții venite din exterior într-o provocare asumată în totalitate în interiorul fenomenologiei transcendentale.

Obiecția simțului comun împotriva filozofiilor idealiste a fost dintotdeauna obiecția de solipsism: ceilalți *ego*, susține

---

* Ricœur traduce conceptul de *Eigenheitssphäre* fie prin *sphère propre d'appartenance*, fie prin *sphère du propre*. Am preferat să menținem o singură variantă, și anume cea de „sfera propriului", care, de altfel, se regăsește și în traducerea lui A. Crăiuțu a *Meditațiilor carteziene*.

sensul comun, nu se reduc la reprezentarea pe care o avem despre ei; ei nu sunt nici măcar niște obiecte reprezentate, niște unități de sens pe care le-am putea verifica într-un curs concordant al experiențelor: ceilalți sunt diferiți de mine, sunt niște alte euri.

Fenomenologia transcendentală trebuie să recunoască această obiecție ca pe o aporie care o minează din interior. Ea este consecința logică a reducției, mai precis a reducției așa cum a fost înțeleasă în a patra *Meditație*: nu numai că aici totul este redus la un sens existențial, dar, mai mult, orice sens este inclus în viața intențională a *ego*-ului concret. Prin urmare, concluzia celei de-a patra *Meditații* este că sensul lumii este exclusiv explicitarea *ego*-ului, exegeza vieții sale concrete; tocmai acest monadism transformă solipsismul într-o aporie internă, în măsura în care monadismul asimilează orice alteritate, orice altă existență, în mine însumi; de aici înainte, este necesar ca orice sens să se nască *în* (*in*) și *pornind de la* (*aus*) mine.

În fața acestei dificultăți, fenomenologia husserliană va fi supusă la două exigențe aparent contrare: pe de o parte, ea trebuie să ducă reducția până la ultimele sale consecințe și să respecte pariul de a constitui sensul *alter ego*-ului „în" și „pornind de la" mine; pe de altă parte, ea trebuie să dea seama de originalitatea și specificitatea experienței alterității în măsura în care este tocmai experiența celuilalt, diferit de mine. Toată a cincea *Meditație* va suporta presiunea crescută a acestor două exigențe: a-l constitui pe celălalt *în mine* și a-l constitui în calitate de *celălalt*. Acest paradox remarcabil era latent în celelalte patru *Meditații*: „lucrul" deja se rupsese din viața mea, ca ceva diferit de mine, ca ob-iect al eului meu, chiar dacă nu era decât o sinteză intențională, o unitate de sens prezumată; dar conflictul latent dintre exigența reductivă și exigența descriptivă devine un conflict deschis, de îndată ce această alteritate nu mai este un lucru, ci un alt eu, un celălalt.

Pentru a ascuți acest paradox, Husserl face bilanțul a ceea ce numim de obicei „experiența alterității" și ia ca „fir director" „modurile de donare" ale celuilalt. Să înțelegem bine despre ce este vorba. Am mai întâlnit această problemă a „firului director" în legătură cu constituirea lucrului: cum să explicăm experiența lucrului, fără să luăm ca motiv însăși unitatea de sens care ne permite să numim lucrul, să îl desemnăm ca motiv al unei sinteze? Nici o descriere, explicitare sau constituire nu ar fi posibilă, dacă nu am lua ca ghid sensul ultim al experienței, adică poziția unei transcendențe față de eu. Și mai ales când această alteritate este celălalt. Conținutul* de sens[2] a ceea numim celălalt se prezintă ca un paradox; și chiar ca un triplu paradox[3].

Primul paradox: atunci când, vorbind la modul absolut, există un singur subiect, eul, celălalt nu se dă doar ca un obiect psihofizic aflat în natură; este, ca și mine, un subiect al experienței; ca atare, el mă percepe ca făcând parte din lumea experienței sale.

Al doilea paradox: lumea nu este doar o reprezentare particulară, ci și un bun comun; acest aspect nu este ușor de înțeles: pentru că există, pe de o parte, „fenomenul de

---

* În traducerea lui A. Crăiuțu (Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, 1994, p. 125 – de aici înainte: trad. rom.), sintagma de *noematisch-ontischen Gehalt* este redată ca „mod ontic-noematic"; cu toate că urmărim o uniformizare a traducerii în funcție de terminologia românească deja existentă, violența față de textul lui Ricœur ar fi prea mare dacă am traduce *teneur de sens* prin „mod ontic-noematic". Cititorul este rugat să țină seama de această precizare.

[2] Astfel traducem expresia lui Husserl: *noematisch-ontischen Gehalt* [122, 1. 35]; prin *conținut de sens*, Husserl înțelege de obicei un conținut de gândire expus prin analiza esențială sau eidetică.

[3] Începând cu paragraful 48, aceste trei paradoxuri vor asigura cadrul celei de-a cincea *Meditații*; vom adopta aceeași structură și în studiul nostru: primului paradox îi corespunde a treia secțiune a noastră, celui de-al doilea, a patra secțiune, iar celui de-al treilea, a cincea secțiune.

lume" [valabil] pentru fiecare, și, pe de altă parte, fenomenul de lume opus (*gegenüber*) tuturor subiecților experienței și tuturor „fenomenelor lor de lume". Sensul a ceea ce numim obiectivitatea lumii se decide la nivelul acestui al doilea paradox.

Al treilea paradox: de experiența alterității este legată constituirea obiectelor într-o nouă calitate, cea de obiecte culturale – cărți, instrumente, opere de tot felul –, care trimit în mod direct la o constituire activă prin intermediul subiecților *străini*: aceste obiecte culturale sunt „prezente pentru fiecare", mai precis pentru fiecare membru al unei comunități culturale particulare.

Iată ce se găsește de obicei în conținutul de sens a ceea ce numim celălalt. Dar fenomenologia transformă această opinie a sensului comun într-o problemă: ea se miră în fața a ceea ce se înțelege de la sine; ea supune analizei ceea ce părea la început clar ca lumina zilei.[4] Într-adevăr, pentru o filozofie care are ca sarcină să înțeleagă și să constituie totul „în" și „pornind de la" viața *mea* intențională, acest lucru este unul problematic.

2. *Reducția la sfera propriului* (Eigenheitssphäre) *(§§ 44–47)*

În acest loc este luată o decizie metodică foarte îndrăzneață și chiar mai paradoxală decât problema care trebuie

[4] „Cum poate fi înțeles acest lucru (*wie klärt sich das auf*)? În orice caz, trebuie să susținem ca adevăr absolut acest fapt: orice sens pe care îl poate avea pentru mine « quiditatea » și « faptul existenței reale » al unui existent, nu își poate avea originea decât în (*in*) și prin (*aus*) viața mea intențională: el nu există decât în (*in*) și prin (*aus*) sintezele sale constitutive, clarificându-se și dezvăluindu-mi-se prin intermediul sistemelor de confirmare concordantă" [123, 1. 26–31] (76) (trad. rom., p. 126).

rezolvată: pentru a clarifica sensul celuilalt, îl vom supune unei reducții specifice. Dacă celălalt este o transcendență particulară, atunci tentației de a ipostazia această transcendență trebuie să i se răspundă printr-o suspendare pe măsură; este ceea ce Husserl numește „reducție la sfera propriului". Ce sens are această replică în forță? În primul rând, este vorba de a transforma obiecția de solipsism într-un argument. Eu decid să fac abstracție de tot ceea ce se dă ca alteritate. Însă aceasta nu înseamnă, în sensul obișnuit, și nu în cel fenomenologic, că rămân singur: ca și cum singurătatea empirică a omului izolat sau solitar nu presupunea deja relația cu ceilalți oameni; în sens transcendental aceasta înseamnă că am decis să cercetez doar „ceea ce îmi este propriu" (*das mir Eigene*). De aici înainte, totul este exclusiv un fapt monadic, potrivit exigenței egologice formulate în *Meditația* a patra[5].

Cititorul se va întreba, cu siguranță, dacă această abstracție este posibilă, adică dacă mai rămâne ceva în ceea ce merită numele de „sferă proprie". Într-adevăr, dacă vom considera că în experiența mea totul trimite la ceilalți, că lumea este o lume a culturii, că cel mai neînsemnat obiect este încărcat de toate privirile ațintite asupra lui, ne-am putea pune întrebarea dacă există o lume proprie, anterioară intersubiectivității, care merită încă numele de lume. Eu singur și vizările intenționale ale propriei mele existențe putem forma oare o „lume"?

---

[5] S-ar putea obiecta, din punctul de vedere al tehnicii reducției, că această reducție a fost deja efectuată: prin suspendarea poziției lumii [*la thèse du monde*], nu a fost redus și celălalt (*Ideen* I)? Acest lucru este adevărat, dar reducția avută în vedere aici este de un grad secundar și presupune suspendarea poziției generale a lumii; ea constă în delimitarea și circumscrierea în interiorul sferei reduse a sensului, a unui fascicul intențional, cel al experiențelor care mă constituie pe mine însumi ca *ego*; de aceea vorbește Husserl despre abstracție: eu fac abstracție de operațiunile constitutive ce se raportează la celălalt.

Obiecția este importantă. Însă demersul lui Husserl trebuie bine înțeles. Nu este vorba despre o geneză în sensul cronologic al cuvântului, ca și cum experiența eului ar putea preceda în timp experiența alterității, ci este vorba despre o filiație de sens: sensul de „celălalt" este împrumutat de la sensul de „eu", pentru că mai întâi trebuie să dăm un sens „eului" și „propriului", pentru a da sens „celuilalt" și „lumii celuilalt". Doar pentru că există ceva „propriu", există și ceva „străin", și nu invers. Sensul de „eu" este transferat de la mine la celălalt, dacă este adevărat că celălalt e un *alter ego*. Tocmai de aceea reducția la sfera proprie nu constituie o disoluție a celuilalt în mine, ci mai degrabă este o recunoaștere a paradoxului ca paradox: „În această intenționalitate cu totul deosebită, se constituie *noul* sens ontic (*Seinsinn*) care transgresează ipseitatea proprie (*Selbsteigenheit*) a *ego*-ului meu monadic; se constituie astfel un *ego* nu în calitate de *eu propriu*, ci în calitate de *ego* care *se oglindește* (*spiegelndes*) în *ego*-ul meu propriu, în « monada » mea"[6]. Cele două cuvinte cheie: transgresiune* (*überschreitet*) și reflectare (*Spiegelung*) sunt dovada paradoxului derivării unei alte existențe din existența mea, în momentul în care stabilesc unicitatea acesteia. Nu putem să nu ne gândim aici la problema hegeliană a duplicării conștiinței: în experiența eului unic se regăsesc toate semnele unei transgresiuni către un alt eu. Tot restul celei de-a cincea *Meditații* constă în trasarea direcțiilor de sens prin care experiența propriului trimite la alteritate.

---

[6] [25, 1. 28–32] (78) (trad. rom., p. 128: „În această intenționalitate cu totul deosebită se constituie noul sens de existență care transcende ființa proprie a *ego*-ului meu monadic. Se constituie astfel un *ego* nu în calitate de eu propriu, ci în calitate de *ego* care se oglindește în eul meu propriu, în « monada » mea").

* Ricœur traduce *überschreitet* prin *transgression*; A. Crăiuțu traduce în schimb același concept prin „transcendere", preferând să-l redea pe *übergreifen* ca „transgresiune".

Unui public educat în respectul pentru experiența senzorială și științifică, i-am putea explica intenția care-l însuflețește pe Husserl în felul următor: în atitudinea naturală, întâlnim oameni care comunică între ei; acești oameni sunt toți deopotrivă de reali; dar nici unul nu este „eu"; toți sunt „ceilalți"; însă acest lucru nu este adevărat decât pentru un observator care nu face parte din câmpul experienței; în acest sens, ei nu sunt nici măcar ceilalți, întrucât eul nu a fost tematizat; nu există nici eu, nici celălalt; există [doar] oameni reali. Odată cu apariția interogării filozofice, apare simultan și un subiect care dă sens întregului câmp al experienței; de aici înainte, *această* lume devine o *lume-pentru-mine*; dar, odată cu această reinterpretare a lumii ca sens pentru mine, apare și o asimetrie în câmpul experienței: eu exist, dar există și celălalt. În timp ce, într-o experiență nereflexivă, oamenii sunt toți la fel de reali, în experiența reflexivă doar unul singur este eul, iar toți ceilalți sunt „ceilalți". Raportul eu-celălalt a apărut ca problemă filozofică. Din acest moment, a-l constitui pe celălalt în calitate de celălalt, în și prin mine însumi, este totuna cu a prezenta modul în care sensul de „eu", apărut odată cu priza de conștiință* asupra existenței mele ca nucleu al oricărui sens, este transmis celorlalți și ne permite să afirmăm că și ceilalți sunt niște euri; dar ei nu vor avea această calitate decât într-un sens derivat, secundar, pentru că sensul de eu s-a constituit mai întâi în mine și pentru mine; această filiație nu este în nici un caz una temporală; ea urmează ordinea logică a filiației sensului.[7]

---

* *Prise de conscience* (priză de conștiință) este traducerea propusă de Ricœur pentru termenul husserlian de *Selbstbesinnung*, care, în versiunea românească, este redat ca „reflecție de sine". Pentru mai multe detalii, vezi nota 1 a lui A. Crăiuțu *in* trad. rom., p. 198.

[7] „Cu acest strat, am atins limita extremă la care ne putea conduce reducția fenomenologică. Cu siguranță, pentru a putea constitui ideea de experiență a « celuilalt », trebuie să experimentăm mai întâi această « sferă a propriului »; fără această ultimă idee, eu nu pot avea experiența

Astfel, reducția la sfera propriului nu are nici o semnificație psihologică sau antropologică; dacă aș suprima din conținutul experienței mele ceea ce ea datorează comerțului cu ceilalți, nu ar rămâne, fără îndoială, nici un conținut demn de a fi numit propriu; dar pot face abstracție de sensul „străin" care se atașază cutărui sau cutărui conținut, adică tuturor conținuturilor experienței; astfel, eu constitui mai întâi sensul de *ego* și apoi transfer celuilalt sensul de *alter ego*.

În acest sens, sfera propriului este un produs al abstracției. Dar este o abstracție caracterizată de o necesitate metodică, pentru că ea permite clasificarea unui sens prim al cuvântului „eu" și a unui sens secund, atribuit celui care este, pentru mine, „celălalt". Prin urmare, încercarea de a găsi o corespondență între un anumit „stadiu", pe care psihologia copilului sau psihanaliza l-ar putea identifica, și ceea ce Husserl numește sfera propriului, a ceea ce îmi aparține în mod propriu, este fără rost. De asemenea, ar fi inutil să îi asociem o anumită experiență de izolare sau de singurătate: în acest caz, celălalt ar fi încă prezent, pe calea ocolită a contestării, a decepției sau a nostalgiei. Sfera propriului este în fapt „restul" unei operațiuni de abstractizare. Dar, în același timp, acest rest reprezintă prima verigă a unui lanț de semnificații, potrivit căruia *ego* înseamnă în primul rând *ego*-ul „meu" și apoi *alter ego*.

Oare acest lucru este totuna cu a spune că acest reziduu, acest produs al abstracției nu poate fi explicat în nici un fel? Husserl recunoaște „coerența unitară"[8] și chiar „unitatea concretă"[9] a acestui „strat". Însă cum este posibil ca un produs

---

unei « lumi obiective ». Dar, pentru a avea experiența « sferei mele proprii », nu am nevoie de experiența lumii obiective, nici de cea a alterității." [127, 1. 18–23] (80) (în traducerea românească, acest fragment nu apare).

[8] [127, 1. 12] (79) (trad. rom., p. 130).

[9] [129, 1. 21] (82) (trad. rom., p. 133).

al abstractizării să fie „concret"? Dacă ne amintim că la Husserl „concretul" înseamnă dintotdeauna o totalitate suficientă, independentă (*Cercetări logice* III: „Întregul și partea"), nu este nici o contradicție; cât despre abstracție, aceasta nu este abstracția aristotelică sau lockeană a unei idei generale, ci separarea metodică a unui fascicul intențional. Prin urmare, faptul de a obține ceva concret prin abstracție nu este contradictoriu: aceasta înseamnă că o totalitate distinctă corespunde abstracției sferei propriului.

Această totalitate distinctă este corpul propriu, sau mai bine spus *trupul* (*Leib*), cu alte cuvinte, acest corp pe care îl mișc, cu care percep, prin care mă exprim; acest trup servește drept pol de referință pentru toate corpurile (*Körper*) care, în această reducție de grad secund, nu mai formează o lume obiectivă, ci o natură primordială, o natură proprie. Acest ansamblu – corp propriu sau trup, natură proprie – merită numele de sferă a propriului: „În urma acestei eliminări abstractive a sensului oricărei alterități, ne rămân un gen de « lume », o natură redusă la propriu (*eigenheitlich*) și, integrat acestei naturi prin trupul său organic (*körperlichen Leib*), un eu psihofizic care posedă un corp, un suflet și un eu personal, *trăsături* unice ale acestei « lumi » reduse"[10].

Se va obiecta că această experiență a corpului propriu, a trupului nu este, în realitate, un dat imediat. După părerea noastră, trebuie să acceptăm obiecția adversarului: această experiență este rezultatul unei abstracții, ca și eul însuși, după modelul căruia îi transfer celuilalt sensul de *ego*. Husserl folosește aici un cuvânt important: prin această reducție abstractivă, spune el, „eu pun în evidență trupul meu redus la sfera sa proprie"[11]. Această punere în evidență (*Herausstellung*) înseamnă, după părerea noastră, că elementul primordial

[10] [129, 1. 8] (81–82) (trad. rom., p. 132).
[11] [128, 1. 28] (81) (trad. rom., p. 132).

îl constituie întotdeauna termenul vizat printr-o „interogare în răspăr": cu ajutorul acestei interogări regresive (*Rückfrage*), reflecția sesizează, în densitatea experienței sale și de-a lungul straturilor succesive ale constituirii, ceea ce Husserl numește o „întemeiere originară" (*Urstiftung*) la care se raportează aceste straturi. În consecință, elementul primordial este el însuși punctul ultim intențional al unei astfel de raportări. Prin urmare, nu trebuie să căutăm, sub titlul de sferă a propriului, o experiență primitivă care ar fi conservată în sânul propriei experiențe a culturii, ci un element anterior niciodată dat, rezultatul final al unei „purificări" (*Reinigung*)[12] de tot ceea ce nu este propriu. De aceea, în ciuda nucleului său empiric, această „experiență" rămâne o interpretare, o explicitare (*Auslegung*).

Dar, dacă această experiență nu este una imediată, tocmai în măsura în care este rezultatul unei abstracții și rămâne dependentă de o explicitare, de o exegeză, ea este o experiență pozitivă; propriul nu este definit aici doar în termeni negativi, în calitate de nonalteritate. A sesiza corpul propriu sau trupul, natura proprie și întreaga sferă a propriului ca pe o totalitate pozitivă autonomă, este echivalent cu a asigura un *temei prealabil* constituirii ulterioare a alterității. Trebuie să înțelegem că acest element primordial este în același timp rezultatul ultim al unei purificări *și* punctul de plecare al procesului constituirii. El este ceva deja-dat care, tocmai datorită sarcinii sale de potențialități și instabilității orizonturilor sale, are densitatea unui *eu exist* care îl precedă mereu pe *eu gândesc*. Astfel, tot ce am putea obiecta împotriva imediateții acestei experiențe, reprezintă un argument în favoarea plenitudinii sale: acest potențial care dă greutate actualului, conferă densitate experienței primordialului și propriului. Această priză continuă de conștiință asupra

[12] [128, 1. 39] (81) (trad. rom., p. 132).

„propriului" se cufundă într-o *viață* a cărei bogăție depășește orice reflecție. În acest mod, reducția la sfera propriului, departe de a sărăci experiența, o conduce de la *cogito* la *sum* și realizează promisiunea formulată la sfârșitul celei de-a patra *Meditații* a unei egologii care ar ridica eul la rangul de monadă. Printr-un ocol surprinzător, transcendentalul *redus* descoperă onticul *debordant*.

La sfârșitul acestei prime mișcări, se pare că abstracția care descoperă corpul propriu și natura proprie este mai mult decât o invenție didactică; ea reprezintă de asemenea – și mai întâi de toate – dobândirea sensului *in-carnării*; o natură proprie este o natură care are ca centru corpul meu; devenită sferă a exercitării capacităților mele, ea este ceea ce pot vedea, atinge, auzi. Astfel, reducția la sfera propriului „pune în evidență" (*heraustellen*) corpul ca trup; până aici, acesta era un organism nebăgat în seamă, un organism mijlocitor între actele mele și lucruri; de aici înainte, „propriul" este *trupul meu*.

Nu numai că abstracția nu este o invenție didactică, dar ea este și contrariul unei limitări a experienței: chiar dacă lumea este redusă la orizontul corpului meu, eu sunt identic cu această lume redusă; eu mă cufund în această lume a trupului meu; lumea îmi este proprie, dar eu m-am mundaneizat prin intermediul acestui trup care sunt în mod nemijlocit.[13] Operațiunea abstractivă, inițiată în maniera unei operațiuni de scădere, se dovedește a fi o cale către plenitudinea *ego*-ului;

---

[13] „Putem spune atunci: în timp ce eu – acest *ego* – am constituit și continui să constitui lumea existentă pentru mine, în calitate de fenomen (corelativ), am efectuat, prin intermediul sintezelor constitutive corespondente, *o apercepție de sine* (în calitate de « eu » în sensul obișnuit de persoană umană care face parte din ansamblul lumii constituite) care mă transformă într-o existență a « lumii » (*eine verweltlichende Selbstapperzeption*)" [130, 1. 19–26] (83) (trad. rom., p. 134).

acesta, din pol al actelor sale, a devenit *habitualitate*, apoi monadă; acum, el este trupul meu.[14] În mod corelativ, natura, care până acum nu era decât o reprezentare, devine mediul trupului meu; cufundat în mijlocul acestei naturi, mă simt „un membru..." (*Glied*) al acestui ansamblu de lucruri „exterioare mie"[15].

Constituirea alterității „în" propriu și „în afara" propriului își are originea în dialectica instituită prin trupul meu dintre ceea ce îmi este „exterior" și ceea ce se află „în mine".

3. *Sesizarea* „analogică"* *a celuilalt (§§ 48–54)*

Cum se face trecerea de la acest solipsism recunoscut și asumat la constituirea *alterității*? Întreaga problemă este acum de a descoperi, în sfera *propriului*, motivele unei transgresiuni care îl instituie pe „celălalt", pe „străin".

Ni se va reproșa că, punând această întrebare după reducția la sfera propriului, ne limităm la repetarea problemei inițiale[16] și că reducția la sfera „propriului" nu a făcut decât să crească gradul de dificultate a problemei. Într-un anumit sens, este adevărat: nu spune Husserl că experiența alterității este „opusă"[17] experienței propriului? Nu spune el că, pentru eul redus la propriul său, sensul de existență care este atribuit celuilalt „transcende totalmente ființa sa proprie"[18]?

---

[14] „Tot ceea ce *ego*-ul transcendental constituie în acel prim strat ca « nestrăin », ca ceva « propriu », îi aparține în realitate, în calitate de *componentă a existenței sale proprii și concrete*" [131, 1. 10–14] (84) (trad. rom., p.135).

[15] [129, 1. 36] (82) (trad. rom., p. 133).

* În traducerea românească, „apercepție prin analogie" (trad. rom., p. 144).

[16] *Ibid.*, § 42.

[17] [135, 1. 20] (88) (trad. rom., p. 140).

[18] [135, 1. 32] (88) (trad. rom., p. 140).

Oare nu recurgem la experiența alterității ca la „un fapt" [*Faktum*][19] ireductibil? Această experiență nu este oare construită ca un strat suplimentar, edificat pe baza experienței primordiale? În acest caz, se pare că experiența primordială a servit doar la „punerea în evidență" (*Abhebung*)[20] a unei transcendențe de grad superior și că nu ne mai rămâne altceva decât să cercetăm experiența care conferă sens acestei noi transcendențe.[21] Proiectul pe care l-am putut schița la începutul acestei cercetări pare să se limiteze la descifrarea unei experiențe ireductibile și la dezvoltarea celor trei straturi suprapuse corespunzătoare celor trei probleme enunțate la început: sesizarea celuilalt ca alteritate, constituirea unei lumi obiective comune tuturor subiecților, edificarea diverselor comunități de persoane.[22]

Dar dacă experiența „propriului" ar servi doar la accentuarea diferenței dintre identitate și alteritate și la sublinierea ireductibilității unei transcendențe care este incompatibilă cu sfera propriului, tot efortul de mai înainte ar fi inutil; mai mult, am respecta doar una dintre cele două exigențe ale fenomenologiei, cea de a descrie în mod fidel experiențele

---

[19] [136, 1. 7] (89) (trad. rom., p. 141).

[20] [136, 1. 13] (89) (trad. rom., p. 141).

[21] „Este vorba de *a cerceta această experiență* și despre a se dezvălui, prin intermediul unei analize intenționale, modul în care ea « conferă sens », modul în care ea poate apărea *ca experiență și se poate confirma ca evidență a unei existențe reale, ce are o esență proprie susceptibilă de a fi explicitată, ca evidență a unei existențe care nu este existența mea proprie* și care nu face parte din ea, deși ea nu poate obține un sens și nu poate fi confirmată decât în (*in*) existența mea" [131, 1. 10–14] (84) (trad. rom., pp. 141–142).

[22] „Ceea ce tocmai am expus anterior este o anticipare a rezultatelor explicitării intenționale pe care trebuie să o efectuăm pas cu pas, dacă vrem să rezolvăm problema transcendentală și să elaborăm cu adevărat idealismul transcendental al fenomenologiei" [138, 1. 24–28] (91) (trad. rom., p. 144).

originare; însă nu am respecta a doua exigență, cea de a constitui sensul oricărei transcendențe „în" imanența *ego*-ului. Or, ceea ce Husserl numește „explicitare intențională" (*intentionale Auslegung*) include cele două exigențe. Prin urmare, este necesar ca surplusul de sens care este legat de experiența celuilalt să provină din experiența mea proprie.

Tocmai în acest loc apare tema capitală a sesizării prin analogie a celuilalt ca un alt eu. Această temă reprezintă punctul central al celei de-a cincea *Meditații*. Prin ea sunt puse în acord cele două exigențe ale fenomenologiei: respectul alterității celuilalt *și* ancorarea acestei experiențe a transcendenței „în" experiența primordială. Prin urmare, importanța teoriei sesizării prin analogie este considerabilă. Cu ajutorul ei, solipsismul poate fi învins fără ca egologia să fie sacrificată; altfel spus, putem explica transgresiunea sferei propriului, confirmând în același timp prioritatea experienței originare a eului.

Să fie acest lucru cvadratura cercului? Ar putea fi, dacă nu ar fi fost sugerată o anumită *mediere*, pe de o parte prin experiența celuilalt, pe de altă parte, prin experiența eului. Într-adevăr, este remarcabil faptul că în experiența alterității, celălalt se prezintă ca prezent, în persoană, „în carne și oase", fără să fie însă dat *în original*; eu nu trăiesc viața celuilalt; în caz contrar, el ar fi o extindere a propriei mele vieți: ar fi eu însumi. Celălalt nu este „prezentat" în mod direct, imediat, ci „aprezentat" prin corpul său, singurul care este prezentat, pentru că el apare, ca și celelalte corpuri, în sfera mea primordială. Prin urmare, soluția problemei trebuie căutată de partea corpului celuilalt: numai el singur poate deopotrivă să-mi fie *dat* pentru a fi perceput și să îl *prezinte* pe celălalt. Or, experiența propriului meu corp reține o altă sugestie care întărește observația de mai sus. Această experiență sugerează o reificare, o mundaneizare a *ego*-ului, care, într-un anumit fel pe care îl vom preciza, poate justifica

constituirea celuilalt. Încă din *Ideen* I, Husserl remarcase că o conștiință întreține două feluri de raporturi, de altfel amestecate, cu lumea: un raport perceptiv – lumea este aici, în fața mea, ca un spectacol – și un raport de in-carnare: prin corpul meu, mă confund cu unul dintre lucrurile naturii, cu un corp fizic (*Körper*), care devine trup (*Leib*), în același timp în care eu însumi sunt incorporat în natură. Datorită acestei întrepătrunderi [*Verflechtung*][23], a acestui „chiasm", cum spune Merleau-Ponty, eu mă sesizez pe mine însumi ca realitate mundană; într-un rezumat clarificator, amintit deja mai sus (vezi nota 13), Husserl numește această sesizare a conștiinței ca existent intramundan drept „apercepție de sine mundaneizantă" (*Verweltlichende Selbstapperzeption*)*.

Sarcina noastră devine mai clară: cum să punem în legătură această aprezentare sau sesizare mediată a celuilalt în corpul său cu apercepția sau conștiința reificată a eului însuși?

Răspunsul lui Husserl este structurat în trei etape: fiecare din aceste etape are propria sa importanță, însă și trecerea de la o etapă la alta este la fel de importantă.

a) *Prima etapă*: semnificația de *ego* trece de la corpul meu, aperceput în lume, la corpul celuilalt, care aprezintă o altă viață, prin intermediul unui tip de analogie care operează de la corp la corp, de la trup la trup. Cu ajutorul acestei analogii, sensul de *ego* este transferat de la corpul meu la corpul perceput acolo: „Să presupunem că un alt om intră în câmpul nostru de percepție. În reducție primordială, apare un corp (*Körper*) care, în calitate de corp primordial, nu poate fi, fără îndoială, decât un element determinant propriu (*transcendență imanentă*). Întrucât în această natură și în această lume, trupul meu (*Leib*) este singurul corp (*Körper*) care este și poate fi constituit în mod originar ca trup (*Leib*) (ca

[23] [139, 1. 35] (92) (trad. rom., p. 145).

* (Trad. rom., p. 134: „apercepție care mă transformă într-un element al lumii").

un organism activ), este necesar ca acest corp (*Körper*) de « acolo », care, totuși, este și el sesizat ca trup (*Leib*), să obțină acest sens printr-un *transfer aperceptiv* (*apperzeptive Übertragung*) *de la trupul meu* (*Leib*). Și aceasta într-un mod care să excludă o justificare cu adevărat directă și, în consecință, primordială – prin recurs la o percepție în sensul tare al cuvântului – a predicatelor specifice condiției trupești (*Leiblichkeit*). Din acest moment, este clar că doar o asemănare care unește, în interiorul sferei mele primordiale, celălalt corp (*Körper*), aflat acolo, cu propriul meu corp, poate asigura fundamentul motivațional pentru sesizarea *prin analogie* a acestui corp ca un alt trup (*Leib*)"[24].

Acest text este probabil cel mai important din toată a cincea *Meditație*: el pune în evidență punctul de articulare a două exigențe: una a descrierii, cealaltă a constituirii – care domină toată fenomenologia: acest „transfer aperceptiv", sau „sesizare prin analogie", trebuie să respecte originalitatea

[24] [140, 1. 23–39] (93) (N.B. Ne îndepărtăm în acest loc de traducerea uzuală, traducând în mod sistematic *Leib* prin „trup"); (trad. rom., p. 146: „Să presupunem acum că un alt om intră în câmpul nostru de percepție. În limbajul reducției transcendentale, aceasta înseamnă: în câmpul de percepție al naturii mele primordiale, apare un corp care, în calitate de corp primordial, nu este, bineînțeles, decât un simplu element determinant al meu (o *transcendență imanentă*). Întrucât în această natură și în această lume, trupul meu este singurul corp care este – și poate fi – constituit în mod originar ca trup (ca un organism activ), trebuie ca celălalt corp aflat « acolo », care este totuși sesizat ca trup [*Leib*], să obțină acest sens, grație unei transpuneri aperceptive pornind de la corpul meu organic și ulterior (într-o manieră care exclude o justificare cu adevărat directă – și, în consecință – primordială a predicatelor specifice corporalității), o justificare prin intermediul unei percepții reale. Este de la bun început clar faptul că doar o asemănare care unește, în interiorul sferei mele primordiale, acel corp străin aflat « acolo » cu propriul meu corp poate furniza fundamentul motivațional pentru perceperea lui « prin analogie » ca celălalt trup").

experienței alterității *și*, în același timp, să o ancoreze în experiența corpului propriu care „motivează" acest „transfer". Dar recursul la analogie creează tot atâtea dificultăți câte rezolvă. Pentru că această analogie nu este de ordinul raționamentului; nu este vorba despre un raționament prin analogie, prin care putem deduce, pornind de la similitudinea expresiilor corporale, similitudinea experiențelor trăite. Mai degrabă este vorba despre o analogie care operează la nivelul „genezelor pasive", ca atunci când înțelegem o nouă realitate prin analogie cu o realitate deja cunoscută și pe baza unei experiențe primordiale care asigură un fel de *Urstiftung*, de întemeiere originară. Prin urmare, analogia este un procedeu foarte general al experienței prereflexive, antepredicative; o întâlnim în orice raportare a unei experiențe noi la o experiență originară, în care-și găsește modelul sau forma sa. Specific transferului prin analogie pus în joc în experiența alterității este ceea ce Husserl numește îndrăzneț „cuplare" (*Paarung*)* (titlul paragrafului 51 și *passim*). Într-adevăr, toate celelalte analogii se poartă de la obiect la obiect, în aceeași sferă de experiență; aici, analogia se poartă de la „propriu" la „străin". Prin urmare, trebuie găsit un tip de analogie care să realizeze transgresiunea de la originar la nonoriginar. Aceasta este configurarea în formă de cuplu a *ego*-ului și a *alter ego*-ului, prin intermediul similitudinilor lor trupești [*charnelles*]. Rezultatul acestei „cuplări" este faptul că sensul unuia *trimite* la sensul celuilalt, că sensul este transpus sau transferat de la primul la cel de-al doilea. Eu recunosc în prezența trupească a celuilalt analogia propriei mele reificări

* Ricœur traduce *Paarung* prin *appariement*, spre deosebire de varianta lui Lévinas și Peiffer de *accouplement* (*op. cit.*, p. 94), de unde și expresiile corelative la *formation en paire*, *configuration en forme de paire*. În acest caz, urmăm traducerea românească care optează pentru „cuplu", „cuplare"; acolo unde este cazul, vom înlocui *paire* (pereche) cu „cuplu": de exemplu, *configuration en forme de paire* va fi tradus drept „configurație în formă de cuplu".

sau, mai exact, mundaneizări și confer celuilalt sensul de *ego*, deși numai experiența mea vie are un caracter originar. Astfel, „cuplarea" asigură suportul asociativ al analogiei: ea este cea care realizează sinteza pasivă „cea mai primordială" prin care eu trec de la *ego* la *alter ego*.

Și totuși, Husserl nu se oprește la această analiză. Acesteia îi mai lipsește o caracteristică esențială pe care el o introduce prin intermediul unei obiecții care pare să repună totul sub semnul întrebării: „Este însă structura apercepției cu adevărat atât de transparentă ? Este ea o simplă apercepție prin transfer, ca oricare alta ? Ce anume face ca acest trup să devină un trup străin și nu un al doilea trup propriu ?"[25] Este evident de ce această obiecție a putut fi formulată de către Husserl însuși: în realitate, analiza sa urmărește mult mai puțin sensul pulsional, adică sexual, al constituirii în cuplu, cât sensul său logic; ca și analogia, configurația în formă de cuplu este o structură universală, este începutul unei multiplicități, al unui ansamblu; în această calitate, ea este o formă originară a oricărei sinteze pasive. Contrar deci la ceea ce ne-am putea aștepta, „cuplarea" reprezintă o relație căreia îi lipsește plenitudinea unei experiențe vii.

De aceea, Husserl se întoarce acum către ceea ce el a numit aprezentare, pentru a căuta aici îm-plinirea și confirmarea concretă a ceea ce nu era încă decât vizarea alterității. Analogia furnizează numai supoziția, anticiparea vidă a unei vieți străine; este necesar ca această vizare a transferului să fie confirmată prin niște semne concordante care să îi confere plenitudine și un statut ontic* (*Seinsgeltung*).

---

[25] [143, 1. 16–19] (96) (trad. rom., p. 149).

* Termenul de *Seinsgeltung*, redat aici de Ricœur ca *statut ontique*, apare în traducerea românească a *Meditațiilor carteziene* ca „valabilitate" sau „valoare de existență". De obicei, Ricœur traduce același concept prin *valeur d'être* sau *validité ontologique*. În acest caz, l-am tradus ca „statut ontic", rugând cititorul să țină seama de echivalentul românesc deja consacrat.

Aceasta va fi a doua etapă: de acum înainte, analiza noastră se situează în locul precis în care reprezentarea trupului celuilalt *în* sfera mea proprie de experiență devine aprezentare, „în afara" mea, a trăirii celuilalt. Acesta este momentul specific de transcendență pe care trebuie să-l determinăm. Această experiență corespunde întrebării precise: în ce mod celălalt (aprezentat) este un celălalt care are un trup (prezentat)?

b) *A doua etapă*: ceea ce trebuie să luăm acum în considerație este modul de confirmare a presupoziției unei vieți străine; această confirmare corespunde, în ordinea experienței alterității, cu ceea ce fusese deja menționat în a treia *Meditație*, însă în cadrul constituirii lucrului; în acel caz, confirmarea consta în „concordanța" contururilor sau a schițelor; o vizare era confirmată sau infirmată prin acest joc al concordanțelor sau discordanțelor. Într-un mod asemănător, supoziția sau anticiparea unei trăiri străine (de exemplu, bucuria) este confirmată prin concordanța expresiilor, gesturilor și a comportamentului: „În cursul experienței, trupul celuilalt se manifestă (*bekundet sich*) cu adevărat ca trup doar prin *comportamentul* său schimbător, însă mereu concordant"[26]. Concordanța comportamentului ilustrează destul de bine teoria semnelor cu care începe prima *Cercetare logică*; ne amintim că Husserl identifică două specii de semne: cele care indică, pe care le numește indici, și cele care semnifică, și care sunt propriu-zis semnele limbajului. Comportamentul concordant intră în prima categorie de semne: el este indicatorul unei vieți străine; el indică trăirea celuilalt prin înlănțuirea sa armonioasă; astfel, el oferă o „accesibilitate confirmabilă" a ceea ce este „în mod originar inaccesibil"[27].

La prima vedere, nu este ușor de înțeles raportul dintre argumentul analogiei și cel al comportamentului concor-

[26] [144, 1. 14–16] (97) (trad. rom., p. 150).
[27] [*Ibid.*, 1. 21] (*ibid*) (trad. rom., p. 150).

dant; prima noastră tendință ar fi aceea de a opune cele două interpretări; nu este analogia o sesizare indirectă a vieții străine, ce pornește de la viața mea, în timp ce concordanța comportamentului ar asigura o lectură directă a acestei vieți străine? Și totuși, Husserl se folosește în mod succesiv de cele două argumente. În realitate, trebuie să înțelegem că ele nu au aceeași funcție. Analogia confirmă ea singură faptul că alteritatea este *de asemenea* un eu; rolul său nu poate fi trecut cu vederea printr-o teorie oarecare a expresiei; concordanța expresiei ajunge numai să îm-plinească anticipațiile mele, cu condiția ca acestea să fi putut viza un alt eu, adică un eu asemănător mie.

S-ar putea obiecta, este adevărat, că Husserl acordă prioritate analogiei și cuplării – în ciuda caracterului general, mai precis formal al acestei relații – în măsura în care această relație acordă constituirii celuilalt un sens mai idealist, interpretarea directă a comportamentului în termeni psihici având un accent mai realist. Acest lucru este neîndoielnic; textul următor îl demonstrează pe deplin: „Din punct de vedere fenomenologic, celălalt este *o modificare a ipseității mele* (*meines Selbst*), care, în ceea ce o privește, dobândește acest caracter de « al meu » datorită cuplării care apare în mod necesar și care o opune [celuilalt]. Este evident că tot ceea ce dă concretitudine celuilalt *ego*, în primul rând ca lumea sa primordială și apoi ca *ego* pe deplin concret, este aprezentat tocmai printr-o modificare prin analogie. Altfel spus, ceea ce se constituie prin aprezentare în monada mea este o altă monadă"[28].

[28] [144, 1. 30–32] (97) (trad. rom., p. 151: „din punct de vedere fenomenologic, « celălalt » este o « modificare » a eului meu (care, la rândul său, își păstrează acest caracter de « al meu » datorită cuplării ce survine în mod necesar, opunându-l celuilalt eu). Este limpede că, în modificarea asimilantă, este aprezentat astfel tot ceea ce aparține esenței concrete a acestui eu, pentru început ca lumea sa primordială și ulterior ca *ego* pe deplin concret. Cu alte cuvinte, în monada mea se constituie prin aprezentare o altă monadă").

Dar în sens contrar, când se trece de la sesizarea prin analogie la concordanța semnelor expresive, are loc o mișcare progresivă de la sensul vid către sensul plin. În acest caz, am putea citi același text în alt mod: atât timp cât celălalt rămâne un analogon al eului însuși, el nu este decât o modificare a eului meu; dar, prezentându-se în fața mea printr-un comportament concordant, el devine cu adevărat un *celălalt*, un *străin* (*ein Fremdes*).

c) *A treia etapă* a constituirii marchează un nou progres în direcția eliberării celuilalt din sfera mea primordială; de această dată, cea care relansează reflecția este *imaginația*; în timp ce întreaga analiză precedentă se mișca în cercul percepției – cuplarea, interpretarea comportamentului sunt, în realitate, experiențe efective – noua analiză se desfășoară în mediul „variațiilor libere" asupra temei următoare: eu sunt „aici", celălalt este „acolo"; dar „acolo" este și poziția [*là*] în care *aș putea fi* dacă m-aș deplasa; „de acolo" aș vedea aceleași lucruri, dar sub o altă înfățișare. Eu pot deci coordona prin imaginație celelalte poziții, celelalte perspective cu poziția și perspectiva mea. „Acolo" reprezintă poziția unde pot ajunge; ea este prin urmare „aici"-ul meu potențial.

Din acest moment, cuplarea pare mai puțin misterioasă; pentru că eu îl cuplez pe celălalt nu numai experienței mele reale, ci și experienței mele potențiale: imaginându-mi ce aș vedea de acolo, eu înțeleg mai profund existența analogică a celuilalt. Prin urmare, imaginația servește aici la „ilustrarea" și „prezentificarea" legăturii asociative care a asigurat prima etapă a constituirii alterității; dar, în loc să îm-plinesc această vizare analogizantă prin percepția comportamentului, eu o îm-plinesc prin creațiile libere ale imaginației și astfel îi confer transferului asociativ de la mine la celălalt nu numai intensitatea imaginii, ci și independența sa față de perspectiva mea actuală. Ficțiunea reprezintă această eliberare de perspectiva proprie și această transpunere într-o altă

perspectivă. Ceea ce nu era, la început, decât o specie de analogie logică, deci o specie a formei de dedublare, devine acum o transpunere prin imaginație și o empatie cu o altă viață. Desigur, această viață nu este dată printr-un „proces originar", ci printr-o „reprezentare" de tipul lui „ca și cum aș fi acolo". „Apercepția prin analogie"*, a cărei interpretare și explicație o urmărim pas cu pas, primește din partea acestei imaginații un sens concret, fără ca totuși viața celuilalt să devină vreodată, pentru mine, egală cu singura viață pe care o experimentez în mod originar, viața mea.[29]

Recapitulând cele trei etape ale constituirii alterității, vom afirma că: prima etapă își derivă forma dintr-o lege universală, asocierea specificată printr-un transcendental mai determinat, *formarea în cuplu*; astfel, mișcarea de transgresiune prin care sensul de „eu" este transferat de la original la analog devine mai clară. A doua etapă aduce în sprijin interpretarea perceptivă a expresiilor comportamentului prin care eu împlinesc vizarea unei alte vieți. A treia etapă adaugă acestei lecturi a concordanțelor comportamentului imaginația lui „dacă aș fi acolo". Astfel progresează vizarea unei vieți străine de la vid la plin, fără ca totuși această transgresiune a sferei propriului să îmi ofere trăirea celuilalt în mod original.

---

* De remarcat că în acest caz Ricœur nu mai traduce sintagma *analogische Apperzeption* prin *saisie analogique* (sesizare prin analogie), ci optează pentru formula propusă de Lévinas și Peiffer de *aperception analogisante*, mult mai apropiată de varianta oferită de A. Crăiuțu de „apercepție prin analogie". Pentru detalii privind conceptul de „apercepție", vezi nota 137 a lui A. Crăiuțu *in* trad. rom., p. 229.

[29] „*Prin urmare*, există un *ego* care este aprezentat *ca un alt ego*. Coexistența incompatibilă în sfera primordială devine compatibilă datorită faptului că *ego*-ul meu primordial constituie pentru el alți *ego* printr-o apercepție aprezentativă care, conform specificului său, nu pretinde și nu admite niciodată confirmarea sa printr-o prezentare." [148, 1. 18–23] (101) (trad. rom., p. 155).

Oare aceasta înseamnă că am reușit să constituim alteritatea? Este remarcabil faptul că însuși Husserl – cu scrupulozitatea sa formidabilă – ne avertizează aici asupra propriei sale explicații. Dacă este adevărat că o cuplare a „aici"-ului meu cu „acolo"-ul celuilalt este clarificată prin intermediul experienței mele potențiale („dacă aș fi acolo"), această cuplare rămâne totuși pe deplin enigmatică: pentru că „aici"-ul celuilalt, așa cum este pentru el însuși, diferă în mod esențial de „aici"-ul care ar fi al meu, dacă m-aș afla acolo.

Acest acolo – atât timp cât este un aici pentru celălalt – nu aparține, nici măcar virtual, sferei mele proprii; acest „ca și cum" aș fi eu însumi acolo nu permite ca *aici*-ul celuilalt să fie introdus în sfera mea [proprie]. Aici-ul meu și acolo-ul celuilalt *se exclud* în mod reciproc.

Spiritul descrierii și exigența constituirii încearcă din răsputeri să se intersecteze, însă eșuează în încercarea lor de a fuziona: potrivit exigenței idealiste a constituirii, celălalt trebuie să fie o modificare a eului meu; potrivit spiritului realist al descrierii, celălalt continuă să devină incompatibil cu sfera „monadei mele".

Ar trebui, probabil, să renunțăm la a mai unifica proiectul lui Husserl; acesta este și mai uimitor atunci când scoate la iveală o dificultate care părea să o fi rezolvat.

4. Natura intersubiectivă (§ 55)

Teoria analogiei – cu cele trei etape ale sale – nu reprezintă decât prima etapă a unui proiect remarcabil, a cărei dezvoltare am jalonat-o încă de la început. Recunoașterii alterității ca celălalt i se adaugă constituirea în comun a unei naturi, apoi a unei lumi culturale, ale cărei obiecte specifice – cărți, instituții, monumente – sunt corelative comunităților autentice de persoane.

Ce anume ridică probleme în trecerea de la prima la a doua etapă? Formarea unei naturi obiective comune (*gemein*) pune deja problema „formării unei comunități" (*Vergemeinschaftung*). Or, acest lucru reprezintă o problemă, pentru că sesizarea prin analogie a celuilalt nu explică *reciprocitatea* dintre euri, pretinsă de întreaga analiză anterioară. Relația eu–celălalt este esențial asimetrică, și nu reciprocă; cuplarea urmărește o singură direcție, cea de la *ego*-ul primordial la *ego*-ul analog. Or, constituirea unei naturi proiective, chiar înaintea celei a comunităților culturale, pretinde ca experiența eului să intre, pe bază de reciprocitate, în alcătuirea experienței alterității, cu toate că aceasta își derivă sensul său de *alter ego* din propria mea experiență ca *ego*.

Aceasta este problema care l-a incomodat cel mai mult pe Husserl, așa cum reiese din manuscrisele inedite referitoare la o „sociologie intențională"[30]. Pentru a accentua dificultatea, acestea subliniază caracterul reflexiv al experienței alterității: *Cogito alterum se cogitantem* – aceasta ar fi formula de recunoaștere a celuilalt într-o filozofie absolut egologică. Pentru o astfel de filozofie, nu există decât un *ego*, multiplicat în mod asociativ; apodicticitatea existenței celuilalt este derivată din cea proprie; unul singur este prezentat, iar toți ceilalți sunt aprezentați. Prin urmare, toate comunitățile, în primul rând cele intenționale și apoi cele de voințe și cele de acțiuni, trebuie formate pe baza acestei relații asimetrice. Din acest moment, suntem asigurați că oricât de reale ar fi aceste „comunități", ele nu vor reprezenta niciodată ceva absolut, în sensul în care este *ego cogito* în reflecție. Va trebui deci să învățăm să punem în acord realismul empiric, pentru

[30] Vezi René Toulemont, *L'Essence de la Société selon Husserl*, PUF, Paris, 1962. Printre manuscrisele cele mai importante ale Arhivei Husserl la care se referă această lucrare, citățm FI–33, M III, 3, IX, 1 (*Geimenschaft* II). Despre caracterul reflexiv al oricărei aprezentări, vezi Toulemont, *op. cit*, pp. 88–96.

care comunitățile sunt entități reale, cu idealismul transcendental, pentru care orice sens ontic provine de la *ego*.

Tot aici mai putem urmări, în opera husserliană despre constituire, conflictul dintre două exigențe: una care reclamă respectarea *noilor* semnificații care sunt descoperite pe parcursul analizei, o alta care pretinde derivarea statutului ontic al comunităților din statutul ontic al *ego*-ului.

Prima noastră problemă va fi deci constituirea unei lumi comune în rețeaua intersubiectivă a experienței: pentru fenomenolog, această constituire trebuie să pornească de la un prim nucleu de constituire; acest principiu al întregii analize îl reprezintă *identitatea* care trebuie să fie recunoscută între semnificația corpului celuilalt pentru el însuși și semnificația pe care o are pentru mine. Însă în ce mod corpul celuilalt, pe care el îl trăiește ca pe „aici"-ul său, este același cu corpul pe care eu îl percep ca acest „acolo" al meu?

Să încercăm mai întâi să înțelegem locul acestei întrebări în suita de analize care vor conduce la conceptul de natură comună. La prima vedere, între sfera mea de experiență și cea a celuilalt, există o prăpastie de netrecut. Vorbind la modul absolut, o lume există de tot atâtea ori câți subiecți aprezentați există. Dar, dacă nu putem rezolva în mod direct enigma identității sferelor de experiență, probabil putem să o rezolvăm în mod indirect, trecând prin etapa corpului celuilalt. Pentru că, dacă nu înțeleg cum doi subiecți pot viza același obiect, adică în ce mod un obiect poate rămâne identic într-o multiplicitate de trăiri, poate voi putea înțelege cum acest corp perceput „acolo" de mine este trăit „aici" de celălalt. Experiența alterității implică faptul că acest corp de „acolo" „indică" o altă trăire. Aprezentarea este cea care conține identitatea lui „acolo pentru mine" și a lui „aici pentru el": ea ne oferă primul obiect care se rupe din solitudinea mea și începe să graviteze în jurul unui alt pol decât eu însumi. Această identitate ni se pare confuză, pentru că ne aflăm într-un

moment în care experiența alterității a avut deja efect și, într-un anumit fel, a redublat lumea. Dar putem surprinde momentul în care elementul prezentat (corpul văzut acolo) și elementul aprezentat (celălalt care se arată acolo) sunt încă inseparabile. În acest moment al indiviziunii dintre același și celălalt, o singură și aceeași realitate aparține sferei mele *proprii* și indică o *altă* existență. Prin urmare, nu există două realități separate printr-un hiat: pe de o parte, acest corp este prezent în interiorul meu, el aparține sferei mele proprii în calitate de element perceput și, pe de altă parte, această prezență este a celuilalt.

Această experiență indivizibilă conține, rezumată, soluția tuturor problemelor următoare; acest corp prezent pentru mine îl descoperă pe celălalt; în schimb, celălalt înstrăinează de mine prezența sa. În consecință, o natură comună este posibilă întrucât corpul de acolo pentru mine și corpul de aici pentru celălalt nu mai sunt doar două corpuri analoge, ci un același corp: „Corpul (*Körper*) este același, el îmi este dat ca fiind *acolo*, iar celuilalt ca fiind *aici*, ca centrul său corporal, iar întreaga « mea » natură este identică cu cea a celuilalt"[31].

Prin ce mijloc trecem de la identitatea corpului la cea a naturii ? În ce sens întreaga natură pentru mine este identică cu întreaga natură pentru celălalt ? Conceptul mediator care trebuie introdus aici este cel de *perspectivă*: corpul meu reprezintă sursa inițială a unui punct de vedere, a unei perspective care conferă o direcție precisă sistemului experiențelor mele; eu înțeleg că celălalt are o altă experiență care îi direcționează în mod diferit sistemul său de experiențe; dar apartenența dublă a corpului celuilalt la sistemul meu și la al său îmi permite să înțeleg că același obiect poate fi perceput sub două perspective diferite.

---

[31] [152, 1. 2–4] (104) (trad. rom., p. 159).

Acest recurs la conceptul de perspectivă pare foarte leibnizian. Dar la Leibniz, toate perspectivele sunt înglobate, printr-o mișcare de survolare care face posibilă trecerea de la monadă la monadologie, într-un punct de vedere superior, cel al lui Dumnezeu. Or, la Husserl nu este admisă nici o vedere panoramică; fiecare descoperă, întotdeauna dintr-o parte și nu de undeva de sus, că aceeași lume este percepută din diferite puncte de vedere; tocmai pentru că celelalte perspective sunt aprezentate ca perspective diferite asupra aceluiași obiect și aceleiași lumi[32] printr-o perspectivă originară – perspectiva mea.

Astfel, idealismul monadic este păstrat intact în realismul monadologic; sensul de „lume percepută de celălalt" este elaborat în interiorul sferei propriului. „Însă aceasta nu exclude posibilitatea ca intenționalitatea ei să depășească ceea ce îmi este propriu și prin urmare, ca *ego*-ul meu să constituie în sine un alt *ego* și să-l constituie ca existent."[33] Astfel, indicele existențial atribuit analogic corpului celuilalt – pe baza constituirii prin cuplu – se extinde treptat asupra a tot ceea ce apare celuilalt. În acest caz, există două straturi și nu două lumi: un strat trăit în mod original și un altul aprezentat ca strat propriu; acest lucru se întâmplă atunci când îmi întregesc experiența lumii prin cea a călătorilor și a geografilor care au perceput locuri pe care nu le-am vizitat și pe care nu le voi vedea, fără îndoială, niciodată; aceste două straturi sunt straturile obiectului, ale aceluiași obiect despre care

---

[32] „Eu nu posed o a doua sferă originală aprezentată, cu o a doua natură și un al doilea organism corporal (organismul celuilalt) în interiorul acestei naturi, pentru a mă întreba apoi cum să procedez pentru a concepe cele două sfere ca moduri de apariție ale aceleiași naturi obiective. Dar, prin însuși faptul aprezentării și al unității sale necesare cu prezentarea care o însoțește (datorită căreia numai celălalt și *ego*-ul concret pot exista în general pentru mine) *se stabilește* în mod necesar *identitatea* dintre natura mea primordială și natura reprezentată de către ceilalți." [152, 1. 24–32] (105) (trad. rom., p. 160).

[33] [152, 1. 38–153, 1. 3] (105) (trad. rom., p. 160).

spun că *eu* îl percep și că *celălalt* îl percepe de asemenea; dar acest „de asemenea", care își are originea în dublarea conștiinței, nu dublează lumea.[34]

Astfel, reciprocitatea conștiințelor puse în joc prin experiența în comun a naturii este menținută cu fermitate în interiorul cadrului strict al aprezentării și al idealismului monadic. Întrucât ipoteza inițială a construcției primordiale a *ego*-ului este departe de a fi slăbită, mai degrabă ne-am putea teme ca realitatea și diversitatea experiențelor umane să nu fie sacrificate rigorii acestui primat egologic. Identitatea lumii, în calitate de lume identică percepută de două conștiințe, este în cele din urmă redusă de Husserl la modelul sintezei de identificare, așa cum este ea efectuată de o singură conștiință. În cele din urmă, identificarea unei lumi prezente cu o lume aprezentată nu este mai enigmatică decât identificarea unei lumi prezente cu o lume prezentificată printr-un portret sau o amintire, de exemplu. Posibilitatea de „a reveni la același obiect" oferă întregii serii de percepții succesive caracterul unei vizări a ceva identic. În continuare, putem apropia această sinteză de identificare între experiența mea și cea a celuilalt de o altă formă de sinteză de identificare,

---

[34] „După aceste clarificări, nu mai este o enigmă faptul că eu pot constitui în interiorul meu un alt eu sau, exprimat și mai radical, faptul că pot constitui în interiorul monadei mele o altă monadă și, odată constituită, că o pot experimenta [*appréhender*] tocmai în calitate de celălalt; în același timp și inseparabil de acesta, înțelegem și faptul că pot identifica Natura constituită prin mine cu Natura constituită prin celălalt (sau pentru a vorbi cu întreaga precizie necesară, cu o Natură constituită în mine, în calitate de Natură constituită de celălalt)" [152, 1. 24–32] (105) (trad. rom., p. 163). – Husserl cercetează, în trecere, două corolare care sunt tratate mai pe larg în *Ideen* II și în *Ineditele despre Comunitate*: problema anomaliilor (lumea orbilor, surzilor, lumea patologică etc. și cea a percepției neformate: la copil, primitiv și animal). Aceste probleme sunt abordate de fenomenologie în măsura în care reintroduc în mod iluzoric o duplicare a lumii; privind aceste probleme, vezi Toulemont, *op. cit.*, pp. 77–78 (*Modification du type d'autrui*).

cea care este pusă în joc de obiectele ideale. Într-adevăr, despre aceste obiecte se spune că sunt atemporale; aceasta înseamnă pur și simplu că eu pot regăsi sau reproduce aceeași evidență identificatoare în momente diferite ale vieții mele, supratemporalul dovedindu-se astfel omnitemporal. Aceste două comparații oferă o imagine destul de apropiată a ceea ce poate fi sinteza de identificare, atunci când pune în relație două sfere de experiență reciproc străine una de alta.

Dar este oare adevărat că sinteza de identificare dintre propriu și străin aparține aceluiași gen? Nu s-a afirmat mai sus (§ 51) că există două sinteze: sinteza asociativă și sinteza de identificare? Putem într-adevăr compara asocierea dintre propriu și străin cu asocierea unei percepții cu o amintire în interiorul aceluiași flux al trăirii? Toate aceste comparații nu risipesc oare caracterul specific al dublării conștiinței? Este evident ce exigență vrea să respecte Husserl: există două conștiințe, și nu două lumi. În consecință, este justificată comparația sintezei asociative de la trup la trup cu sinteza de identificare care, în interiorul aceluiași flux al trăirii, susține identitatea aceluiași sens. Dar oare idealismul nu eșuează în explicarea analogiei dintre propriu și străin, atunci când reduce această analogie la o simplă variantă a sintezei de identificare?

Există cel puțin un loc în care această comparație se dovedește fecundă: este vorba de coordonarea tuturor duratelor particulare într-o „comunitate temporală" unică. În realitate, trebuie explicat faptul că timpul, dacă trebuie să fie forma coexistenței dintre mai multe monade, nu poate fi multiplicat: în cele din urmă, există un singur timp, așa cum există o singură lume; timpul particular, cel al fiecărei monade, se ordonează în funcție de un timp comun obiectiv, pentru care timpul particular este un „mod de apariție". Dacă așa stau lucrurile, aceasta se datorează faptului că timpul obiectiv, mundan, are același caracter unitar ca și „realitățile" constituite intersubiectiv. Dar acest lucru este valabil pentru

timpul obiectiv, tot așa cum este și pentru natura obiectivă: tocmai *conștiința internă a monadei primordiale* stă la originea 1) timpului aprezentat al celuilalt și 2) timpului obiectiv comun sau timpului lumii.

5. Comunitatea intermonadică (§§ 56–58)

Comunitățile propriu-zise sunt comunități de persoane: acestora le corespund obiecte culturale specifice. Cu toate acestea, întreg procesul anterior, care a condus la constituirea unei naturi obiective, poartă numele de „formare a unei comunități" (*Vergemeinschaftung*); într-adevăr, constituirea unei lumi comune (*gemein*) reprezintă prima etapă și fundamentul tuturor celorlalte comunități intersubiective, printr-un fel de impact, lumea, timpul obiectiv în calitate de proiect comun al oamenilor, își întăresc unitatea și transformă asocierea corpurilor lor într-o legătură indisolubilă. Se poate spune, pe drept cuvânt, că „ființările existente formează între ele o comunitate intențională"[35].

Originalitatea lui Husserl se regăsește, după părerea noastră, în această mișcare progresivă metodică de la solipsism la comunitate; în timp ce un sociolog pleacă de la grup ca de la un fapt, Husserl întemeiază posibilitatea legăturii umane pe baza unui prim strat de procese creatoare de comunitate, și anume comunitatea intențională, al cărei element corelativ este natura obiectivă; la rândul său, această comunitate intențională efectuează de la corp la corp ceea ce a fost numit „cuplare", care reprezintă prima transgresiune a sferei propriului.[36] Prin

[35] [157,1. 17] (109) (trad. rom., p. 166).

[36] Etapele principale ale traseului care conduce de la reducția monadică la viața colectivă sunt rezumate în integralitate într-un text din *Krisis*, partea a doua, pp. 307–308, citat de Toulemont la începutul capitolului său despre „La Société Humaine", *op. cit.*, p. 97.

urmare, la Husserl, nu atât considerațiile sale *despre* comunitate sunt importante, ci modul în care analiza sa avansează pas cu pas *spre* comunitate. De aceea, ceea ce pentru sociolog sau pentru antropolog reprezintă un element prim, pentru fenomenolog este unul ultim. Am putea chiar afirma că, după părerea lui Husserl, ajungem mereu prea repede la țintă. De unde și prudența calculată a acestor ultime paragrafe care înmulțesc, până la epuizare, demersurile prealabile.

Astfel, în momentul în care ne așteptăm să îl vedem discutând despre comunitățile istorice, el mai introduce o analiză intermediară: cea a *reciprocității* punctelor de vedere și a „egalizării obiectivante"* (*objectivierende Gleichsetzung*)[37] pe care aceasta ultimă o presupune. De ce această nouă aventură ? Pentru că ceea ce este de la sine înțeles pentru simțul comun trebuie să se transforme în ceva problematic pentru reflecție; dacă este adevărat că doar unul singur este eul, iar celălalt este un altul, trebuie explicată această *egalizare* prin care eu devin un celălalt pentru ceilalți, un celălalt printre ceilalți. Este o egalizare, în sensul că reciprocitatea anulează privilegiul unui eu unic; și este o obiectivare, în sensul că această reciprocitate are ca rezultat faptul că nu mai există decât ceilalți; eu sunt un celălalt printre ceilalți; în acest moment este posibilă o comunitate de oameni reali.

Observăm paradoxul: pe de o parte, trebuie afirmat că sensul celuilalt, al omului psihofizic, deci și al meu, în măsura în care sunt *un celălalt* printre *ceilalți*, se constituie „în mod

---

* Traducerea lui Ricœur diferă aici de cea a lui Lévinas și Peiffer; el redă sintagma de *objectivierende Gleichsetzung* prin *égalisation objectivante*, spre deosebire de varianta celor doi traducători francezi de *assimilation objectivante* („asimilare obiectivantă" în versiunea românească). Am ales să îl urmăm pe Ricœur în traducerea sa, pentru a respecta rolul acestui concept în economia paragrafului de mai sus și a celor care urmează.

[37] [158, 1. 1] (110) (trad. rom., p. 167).

pur în mine, *ego*-ul care meditează"[38]; iar aceasta împotriva oricărei ipostaze a societății ca ființă absolută. Pe de altă parte, profesarea unui realism al reciprocității care, la limită, mă transformă într-un om printre ceilalți oameni este pe deplin legitimă.

Idealismul transcendental este pus aici la grea încercare; indicele existențial, care mai întâi se aplică celuilalt ca „existent" (*seiend*), apoi și mie ca un alt „existent" (*seiend*), și în cele din urmă separării reale (*reale Trennung*) și fuziunii reale (*reale Verbindung*), pare incompatibil cu teza idealistă potrivit căreia celălalt este constituit „în" mine. Dificultatea este cu atât mai mare cu cât Husserl, în aceeași perioadă, acordă o mare importanță caracterului specific al legăturilor sociale[39]; chiar aici, el vorbește despre comunitățile de grad superior ca despre *realități* distincte ale naturii pe baza căreia ele sunt construite. Vrând-nevrând, se pare că trebuie renunțat la asimetria raportului eu–celălalt, pretinsă de idealismul monadic, pentru a da seama de această egalizare obiectivantă, cerută de realismul sociologic.

Aceasta este dificultatea fundamentală legată de conceptul de intersubiectivitate transcendentală, de îndată ce este vorba de a-l interpreta în termeni realiști, ca legătură reciprocă a *celorlalți* într-o „lume a oamenilor".

Pentru a o rezolva, Husserl a recurs la constituirea lui *psyché* (elaborată în *Ideen* II), așa cum făcuse apel, la începutul *Meditației* a cincea, la constituirea corpului propriu, a trupului. Ca și corpul propriu, *psyché* este o naturalizare și

---

[38] [158, 1. 23] (111) (trad. rom., p. 167).

[39] Vom găsi în capitolul III al cărții lui Toulemont studii detaliate asupra comunicării, muncii în comun, nașterii unui spirit colectiv și diversității „predicatelor culturale" (*op. cit.*, p. 97, p. 140). Capitolele IV și V se referă la sociabilitatea animală, la obicei și tradiție, limbaj, familie, lumea familiară și lumea străină, națiune și rasă, Europa culturală, comunitatea de filozofi și de savanți.

o reificare a *ego*-ului; pe baza acestei naturalizări, se poate întemeia ceva precum „reciprocitatea celorlalți". Eu mă văd în lume ca *psyché* printre alte *psyché*, ca *psyché* egală cu celelalte *psyché*, separată de ele, legată de ele. Fiecare om apare celuilalt într-un mod intrapsihic (*innerpsychisch*), adică „în sisteme potențiale ale intenționalității care, în calitate de *trăire psihică*, sunt deja constituite ca existente în chip mundan"[40].

Prin urmare, pentru a se realiza, în sensul tare al cuvântului, această „egalizare obiectivantă", care este condiția tuturor gradelor superioare de formare a comunității, trebuie introdusă ideea de „constituire psihică a lumii obiective"[41]. Astfel, „eul" [*le je*] trebuie să apară în lume nu numai ca trup, ci și ca *psyché*; la acest nivel, sunt realizați și ceilalți ca psihisme egalizate și, în această calitate, separate și reciproce. În lumea oamenilor, intersubiectivitatea este o realitate *psihică*. Suntem, astfel, în posesia soluției pentru raportul dintre idealismul monadic sau egologic și realismul psihologic (sau sociologic). Această soluție o reprezintă autoobiectivarea monadei în *psyché*. „Naturalismul" practicat în științele umane este astfel motivat și justificat.

Sfârșitul celei de-a cincea *Meditații* constă într-un *program* accelerat de studii care ar putea fi conduse sub semnul paralelismului între realismul sociologic și idealismul egologic; de exemplu, putem demonstra că schimburile dintre oameni ajung la „obiectivități" veritabile, și anume comunitățile care pot fi tratate ca persoane de grad superior. Acestor persoane de grad superior le corespund „mediile culturale" care sunt niște obiectivități limitate, așa cum este limitat și grupul care „are" acest mediu.

---

[40] [158, 1. 31–33] (111) (trad. rom., p. 168: „în sistemele potențiale ale intenționalității care, în calitate de « viață psihică », sunt constituite deja, la rândul lor, ca existente în lume").

[41] [*Ibid.* 1. 34] (111) (trad. rom., p. 168).

În *Inedite* se prefigurează o cercetare asupra comunității nelimitate, universale, cea a oamenilor de știință și a filozofilor[42]. Aceasta va fi problema lui *Krisis*, de a jalona emergența istorică a acestei comunități nelimitate. Ea corespunde, dincolo de culturile limitate, acestei alte comunități universale de care vorbește a cincea *Meditație*, care s-ar situa mai degrabă dincoace de comunitățile culturale și care reprezintă posibilitatea, pentru orice om constituit în mod normal, de a avea acces la natura obiectivă.

Dacă rămânem în intervalul dintre comunitatea nelimitată a cunoașterii și formarea în comun a naturii obiective, observăm că problematica propriului și străinului, pe care am descris-o la nivelul fiecărei persoane, se repetă pentru fiecare grup istoric dat: lumii familiare a culturii mele i se opune lumea străină a altor culturi. De asemenea, este remarcabil faptul că noțiunea de „lume" este declinată la plural la nivelul grupurilor culturale: în timp ce există o „singură" lume fizică, există „mai multe" lumi culturale. Astfel, aceste persoane de grad superior ridică același tip de problemă ca și persoanele propriu-zise: întotdeauna străinul este înțeles pornind de la propriu. Astfel, putem vorbi despre o constituire focalizată a câmpului cultural. Tot așa cum nu putem cerceta, de undeva de sus, raportul de la persoană la persoană, tot astfel ansamblul culturilor nu poate fi cercetat, prin survol, pornind dintr-un punct oarecare. Astfel, orice comparativism nonperspectivist este respins; în raporturile noastre cu alte culturi, opoziția dintre primordial și derivat, dintre aici și acolo, este de nedepășit. Tot așa cum corpul meu reprezintă punctul zero de unde am în vedere orice lucru, comunitatea este „membrul zero" (*Nullgleid*) al comunității umane.

---

[42] Despre societatea „arhontică" sau „transcendentală", importanța Europei, criza Europei culturale, vezi Toulemont, *op. cit.*, cap. VI.

Astfel se articulează sfera numită „spirit" (*Geist*) în *Ideen* II, pentru a o deosebi de *psyché*, care rămâne o realitate naturală. Acest vocabular diltheyan – și, mult mai îndepărtat, hegelian (spiritul obiectiv) – indică faptul că am depășit limita dintre natură și cultură. Mai mult, ceea ce am numit până în prezent natură ne apare acum ca un simplu strat în totalitatea lumii concrete, obținut printr-o operațiune de scădere a tuturor „predicatelor" culturale pe care sociabilitatea le conferă lumii. Numai câteva aluzii dau de înțeles că această constituire a mediilor culturale este mai puțin urmărită într-o teorie a cunoașterii, decât într-una a *praxis*-ului – a lui „a îndura" și a lui „a face" (*Leiden und Tun*). De asemenea, se pare că procesul de constituire a persoanei nu se încheie decât la acest nivel; ea reprezintă un nucleu de interiorizare a acestor lumi culturale. Astfel, la Husserl, persoana nu este sinonimă cu *ego*-ul, nici chiar cu „omul" (Husserl discută întotdeauna despre „om" în legătură cu *psyché*, prin urmare, încă la un nivel naturalist); persoana este elementul corelativ comunității și „proprietăților sale habituale". La fel de bine am putea spune că persoana este *ego*-ul analizat în ceea ce privește habitualitățile sale comunitare. Remarcabil este faptul că doar în acest context apare conceptul de lume a vieții (*Lebenswelt*)[43] care va ocupa un loc atât de important în *Krisis*. Această „lume a vieții" nu putea apărea decât la sfârșitul celei de-a cincea *Meditații*, pentru că ea reprezintă plenitudinea concretă spre care tinde constituirea alterității și a comunităților intersubiective. Prin urmare, nu am putea identifica „lumea vieții" cu ceea ce am numit, la începutul acestei analize, „sfera propriului". Dimpotrivă, lumea vieții (*Lebenswelt*) reprezintă polul opus al constituirii; în nici un caz termenul redus de unde

[43] „Desfășurarea sistematică a explicitării fenomenologico-transcendentale a *ego*-ului apodictic duce la dezvăluirea sensului transcendental al *lumii* în plenitudinea ei *concretă* în care ea este lumea vieții noastre, a tuturor." [163, 1. 10–14] (115) (trad. rom., p. 173).

constituirea își are punctul de plecare, ci termenul absolut spre care se îndreaptă.

La sfârșitul studiului nostru, putem preciza modul în care această lungă și perseverentă meditație încheie ansamblul *Meditațiilor carteziene*. Ce s-a întâmplat cu proiectul inițial al unei științe filozofice? Punând aceste meditații sub auspiciile lui Descartes, Husserl stabilise principiul unei științe universale pornind de la un fundament absolut: ce s-a întâmplat, în cele din urmă, cu acest proiect?

Sub numele de știință filozofică, Husserl înțelegea, la început, trei lucruri: în primul rând, *radicalitatea* în modul de a pune problema punctului de plecare; apoi, *universalitatea* unei metode consacrate explicitării straturilor și nivelurilor de sens; în sfârșit, caracterul *sistematic* al structurilor puse astfel în evidență.[44] Răspund oare *Meditațiile carteziene*, și în special a cincea *Meditație*, acestei definiții a științei filozofice? Am putea spune că ele respectă această exigență întreită, dar cu prețul unei transformări profunde a proiectului.

1. În ceea ce privește radicalitatea punctului de plecare, rezultatul cel mai clar al *Meditațiilor carteziene* este acela de a-l fi împins dincolo de *cogito*-ul cartezian. Husserl poate spune cu mândrie în *Cuvântul său de încheiere*: „Nu există însă decât o singură priză de conștiință de sine radicală (*radikale Selbstbesinnung*), aceea a fenomenologiei"[45]. Am început

[44] *Cuvânt de încheiere*, § 64: „Meditațiile noastre și-au atins în esență scopul: și anume acela de a demonstra posibilitatea concretă a ideii carteziene a unei științe universale pornind de la un fundament absolut. Demonstrația acestei posibilități concrete, realizarea sa practică – deși, bineînțeles, în forma unui program infinit – este egală cu descoperirea unui punct de plecare necesar și indubitabil și a unei metode la fel de necesare, care, în același timp, permite schițarea unui ansamblu de probleme care pot fi formulate fără a cădea în absurditate. Acesta este punctul până la care am ajuns". [178, 1. 23–33] (130) (trad. rom., p. 192).

[45] [179, 1. 34] (131) (trad. rom., p. 193: „Nu există însă decât o singură reflecție radicală de sine și aceasta este fenomenologică").

printr-un *cogito* care răspundea ideii de știință universală și care ar fi putut rămâne doar un subiect epistemologic; a patra și a cincea *Meditație* ne-au constrâns să raportăm originea oricărui sens la o subiectivitate singulară și la o intersubiectivitate monadică: de acum înainte, egologia și monadologia reprezintă locul oricărui sens posibil. Astfel, Husserl se desparte de tradiția subiectului impersonal moștenită atât de la cartezianism, cât și de la kantianism și neokantianism.

Deplasând astfel punctul de plecare în direcția subiectului singular prin excelență și a rețelei intersubiective, Husserl deschide calea noilor cercetări care constituie ciclul din *Krisis* și care vor ajunge, șapte ani mai târziu, una din cărțile esențiale ale fenomenologiei husserliene, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*.

2. Cât despre metoda de explicitare (*Auslegung*), a cincea *Meditație* îi descoperă toată bogăția și, poate, contradicția ascunsă. Am observat-o oscilând între un sens acut al concretului și o exigență nu mai puțin presantă a radicalului: înclinația sa pentru concret poartă fenomenologia către o recapitulare din ce în ce mai amplă a experienței umane, în felul fenomenologiei hegeliene; fenomenologia devine astfel descrierea unei totalizări în curs de desfășurare pentru care lumea vieții (*Lebenswelt*) reprezintă orizontul său cel mai îndepărtat. Dar, în perioada *Meditațiilor carteziene*, Husserl este animat de o intenție mai fundamentală, aceea de a subordona această mișcare progresivă către concret și total, mișcării de regresiune către fundamentul care, mai mult decât niciodată, constă în *ego*.

Putem compara acest dublu proces cu cel care animă în mod corelativ *Logica* din 1929: într-adevăr, *Logica formală și logica transcendentală* prezintă o primă mișcare de expansiune, care deschide logica formală asupra logicii matematice a modernilor și asupra unei *mathesis universalis* care ar

acoperi, în același timp, o logică sintactică, o logică a demonstrației și o logică a experienței. Dar scopul principal al acestei opere este acela de a subordona logica formală extinsă unei logici transcendentale care conduce, ca în *Meditațiile carteziene*, la experiența primordială, la subiectivitate și intersubiectivitate. Prin urmare, aceste două lucrări trebuie abordate împreună și puse sub semnul aceleiași reguli de interpretare. În orice caz, filozofia fenomenologică la care ajung *Meditațiile carteziene*[46] reține concluziile acestor două opere contemporane. Ceea ce Husserl numește explicitare ontologică (*ontologische Explication*) constă într-o desfășurare a straturilor de sens (natură fizică, animalitate, psihism, cultură, personalitate) a căror etajare constituie „lumea în calitate de sens constituit"; această desfășurare reprezintă foarte bine ceea ce am numit marșul către concret, către lumea oamenilor. Dar această lectură succesivă a straturilor de sens rămâne statică, atât timp cât aceste sensuri constituite nu au fost raportate la gradele diferite ale constituirii *ego*-ului: *ego* primordial, *ego* străin, comunitate de monade. Mișcarea progresivă și sintetică înspre concret rămâne astfel categoric subordonată mișcării regresive și analitice către original și radical.

Astfel, „explicitarea" se situează la mijloc, între o filozofie a construcției și o filozofie a descrierii. Pe de o parte, Husserl susține, împotriva hegelianismului și împotriva oricărei „construcții metafizice", că fenomenologia nu „crecază" nimic, ci doar „descoperă"[47]. Aceasta reprezintă latura hiperempirică pe care o subliniam mai sus. Explicitarea este o explicitare a experienței: „explicitarea fenomenologică nu face nimic altceva – iar acest lucru nu poate fi îndeajuns subliniat – decât să expliciteze sensul pe care această lume îl are pentru noi toți, înaintea oricărei filozofii, sens pe care,

[46] *Op. cit.*, §§ 59 sq.

[47] [168, 1. 2 și 3] (120) (trad. rom., p. 179).

evident, i-l conferă experienţa noastră. Acest sens poate fi dezvăluit (*enthüllt*) prin filozofie, dar nu poate fi modificat (*geändert*) niciodată de ea. În orice experienţă actuală, el este înconjurat – din motive esenţiale şi nu din cauza slăbiciunii noastre – de orizonturi care au nevoie de o clarificare (*Klärung*)"[48]. Dar, pe de altă parte, fenomenologia, legând explicitarea de clarificarea orizonturilor, vrea să depăşească descrierea statică care ar transforma-o într-o simplă geografie a straturilor de sens, o stratigrafie descriptivă a experienţei: operaţiunile descrise, de transfer de la eu la celălalt, apoi la natura obiectivă şi, în sfârşit, la istorie, realizează o constituire progresivă, o compunere graduală, la limită, o „geneză universală" a ceea ce trăim în mod naiv ca „lume a vieţii".

Astfel, elucidarea experienţei alterităţii oferă ocazia demonstrării mecanismului explicitării (*Auslegung*) husserliene: aceasta realizează un echilibru armonios între nişte tendinţe care, dacă ar fi separate, ar conduce fie la constructivismul idealismului german, fie la empirismul tradiţiei britanice.

3. Este şi mai dificil să afirmăm până în ce punct *Meditaţiile carteziene* respectă exigenţa de sistematicitate. Fenomenologia nu poate fi sistematică în sensul în care, la Descartes, *cogito*-ul furnizează prima verigă dintr-un lanţ de adevăruri. *Cogito*-ul husserlian nu este un adevăr susceptibil de a fi urmat de alte adevăruri într-o „ordine a principiilor". *Cogito*-ul joacă mai degrabă rolul de „origine" (*Ursprung*), de „temei prealabil", decât de primă teoremă. Fenomenologia, nesocotind tragicul negaţiei şi depăşirea lui logică, nu poate fi un sistem în sensul hegelian al cuvântului. Totuşi, există la Husserl un proiect de sistem care rămâne de altfel la stadiul de proiect, dar căruia el îi asociază în mod explicit ideea de fenomenologie ca ştiinţă. Enunţând „concluziile

[48] [177, 1. 14–22] (129) (trad. rom., p. 190).

metafizice ale explicitării pe care o dăm experienței alterității" (§ 60), Husserl prezintă constituirea intermonadică ca pe o „justificare consecventă a lumii experienței obiective"; prin acest lucru, el vrea să spună că relația intermonadică deține o structură care rezistă arbitrarului nostru; în această structură își are originea necesitatea ordinii obiective. Între modelul cartezian și modelul hegelian al sistemului, în acest caz se impune cel leibnizian; există într-adevăr un sistem, dacă putem trece de la multiplicitatea infinită a monadelor la unicitatea lumii monadice. Leibniz a observat corect cu ce condiție era posibilă această trecere. Ea se bazează pe legile de composibilitate: *nu toate posibilitățile sunt composibile*. În același mod, dacă am putea demonstra că toate combinările libere intersubiective sunt limitate de un „sistem de incomposibilități apriorice", fenomenologia ar fi posibilă ca știință. Husserl o afirmă cu fermitate: existența mea are o structură determinată care „prescrie" (*vorschreibt*) și „prefigurează" (*vorzeichnet*) un univers composibil, o lume de monade închisă în sine.[49]

Este realizabil acest proiect? Oare putem stabili și altceva decât un model general de coerență, adică condițiile generale ale coexistenței subiecților între ei? Însuși Husserl recunoaște acest lucru: după ce a spus, în limbajul metafizicii, că „ființa primă în sine care servește drept fundament pentru tot ceea ce este obiectiv în lume, este intersubiectivitatea transcendentală, totalitatea monadelor care se unesc în forme diferite de comunități și comuniuni"[50], el declară că această structură intermonadică furnizează numai un cadru de *posibilități ideale*. În acest cadru se deschid din nou toate problemele „facticității contingente"*: moartea, destinul,

[49] [168, 1. 8–9] (120) (trad. rom., p. 179).

[50] [182, 1. 11–14] (trad. rom., p. 196).

* În versiunea lui A. Crăiuțu, conceptul de *der zufallingen Faktizität* este tradus ca „realitate contingentă".

posibilitatea unei vieți autentice, problema „sensului" istoriei etc. Prin urmare, sistemul monadic nu este decât o structură de încadrare a problemelor etico-religioase: acest teren pe baza căruia „se cuvine (*muss*) să fie puse toate problemele susceptibile de a avea un sens pentru noi"[51].

Astfel, singurul sistem pe care îl poate concepe fenomenologia rămâne un sistem de composibilități, adică, în cele din urmă, de posibilități; acest sistem lasă deschise toate întrebările ultime. Mai precis, nu este decât un sistem de „sens posibil pentru noi".

Această modestie în aspirație, alipită fermității proiectului rațional se exprimă în conceptul final de „priză de conștiință universală" (*universale Selbstbesinnung*); cuvântul universal evocă proiectul filozofiei ca știință; dar sintagma de „priză de conștiință de sine" reamintește faptul că întreg ansamblul posibilităților ideale, oricât de bine ar fi sudat, se bazează, în definitiv, pe capacitatea fiecăruia de a reveni la sine prin reflecție.

Să rostim odată cu Husserl cuvintele remarcabile care încheie nu numai a cincea *Meditație*, ci întreaga suită a *Meditațiilor carteziene*: „Oracolul delfic – γνῶθι σεαυτόν – a căpătat astfel o nouă semnificație. Știința pozitivă este o știință care s-a pierdut în lume. Trebuie să pierzi mai întâi lumea prin ἐποχή pentru ca s-o recâștigi mai apoi în priza de conștiință universală de sine. *Noli foras ire*, spune Sfântul Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*"[52].

---

[51] [182, 1. 22–24] (trad. rom., p. 196).

[52] [183, 1. 4–8] (trad. rom., p. 197: „Cuvântul delfic γνῶθι σεαυτόν a căpătat astfel o nouă semnificație. Știința pozitivă este o știință a unei ființe care s-a pierdut în lume. Trebuie să pierzi mai întâi lumea prin ἐποχή pentru ca s-o recâștigi mai apoi în reflecția universală asupra propriului eu. *Noli foras ire*, spune Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*").

8. KANT ȘI HUSSERL

Scopul acestui studiu este de a situa, cu o oarecare precizie, opoziția dintre fenomenologia lui Husserl și critica kantiană, pe baza lucrărilor importante consacrate lui Kant (și în special metafizicii sale) în ultimii douăzeci de ani și după o lectură cât mai completă a operei publicate și inedite a lui Husserl.

Am dori să demonstrăm că această opoziție nu se situează acolo unde credeau neokantienii care au criticat *Ideen*[1]; critica lor era încă tributară unei interpretări excesiv epistemologice a lui Kant. Opoziția nu trebuie să fie situată la nivelul descoperirii lumii fenomenelor, ci acolo unde Kant determină statutul ontologic al fenomenelor însele.

1. Luându-l drept ghid, în primul rând, pe Husserl, vom deosebi, în spatele epistemologiei kantiene, *o fenomenologie implicită* căreia Husserl îi va fi, într-un anume fel, descoperitorul. Husserl *continuă* astfel ceva ce rămăsese blocat și în stadiu embrionar în kantianism, cu toate că tocmai acesta era lucrul indispensabil structurii sale de ansamblu.

2. Luându-l în schimb pe Kant drept ghid și acordând importanță proiectului său ontologic, ne vom pune întrebarea dacă fenomenologia lui Husserl nu reprezintă dezvoltarea unei fenomenologii implicite la Kant și, în același timp, destrucția unei problematici a existenței care își găsea

[1] Natorp, Rickert, Kreis și Zocher.

expresia în rolul de limită și fundament al lucrului în sine. Ne putem întreba dacă pierderea măsurii ontologice a obiectului în calitate de fenomen nu este ceva comun lui Husserl și criticilor săi neokantieni de la începutul secolului; acesta ar fi motivul pentru care ei erau nevoiți să deplaseze dezbaterea spre un domeniu secundar.

Prin urmare, vom ajunge să reinterpretăm idealismul husserlian, conduși de acest sens al limitei care este probabil spiritul filozofiei kantiene.

3. Întrucât procesul dezontologizării obiectului îl conduce pe Husserl la o criză a propriei sale filozofii, la un punct critic, pe care el însuși l-a numit solipsism transcendental, ne vom pune întrebarea dacă sunt posibile depășirea acestei dificultăți și accesul la intersubiectivitate fără ajutorul unei filozofii practice de tip kantian. Prin urmare, pornind de această dată de la dificultățile lui Husserl în constituirea *alter ego*-ului, vom reveni o ultimă dată la kantianism, pentru a căuta aici determinarea etică și practică a persoanei.

1. Critica – *o fenomenologie implicită*

Pentru că Husserl trebuie să ne servească mai întâi drept ghid pentru a descoperi o fenomenologie implicită a kantianismului, trebuie să precizăm, cel puțin în câteva cuvinte, care aspecte ale fenomenologiei husserliene le considerăm a fi esențiale pentru acest proces de descoperire.

1. În primul rând, vom sublinia cu tărie necesitatea de a distinge la Husserl între *metodă*, așa cum a practicat-o el în mod efectiv, și interpretarea ei filozofică, așa cum a dezvoltat-o mai ales în *Ideen* I și în *Meditații carteziene*. Această distincție va fi absolut clară atunci când filozofia kantiană a limitelor va descoperi, la rândul său, decizia metafizică implicită a fenomenologiei husserliene.

Prin distincţia dintre metoda practicată şi interpretarea filozofică a metodei, nu urmărim să situăm de partea interpretării filozofice faimoasa reducţie fenomenologică. Ar însemna să reducem fenomenologia la o rapsodie a experienţelor trăite şi să numim fenomenologie orice complezenţă faţă de curiozităţile vieţii umane, aşa cum se întâmplă prea adesea. Reducţia joacă rolul furcilor caudine ale fenomenologiei. Tocmai în acest act se intersectează o conversiune metodologică şi o decizie metafizică; prin urmare, chiar la nivelul acestuia trebuie să le diferenţiem.

Reducţia, în intenţia sa strict metodologică, este o conversiune care surprinde caracterul *pentru mine* al oricărei poziţii ontice; fie că existenţa este un lucru, o stare de lucru (*Sachverhalt*), o valoare, un corp viu, o persoană, ἐποχή o „reduce" la apariţia ei. Este nevoie de o conversiune, pentru că *pentru mine*-le este disimulat la început prin chiar poziţia existentului; această poziţie disimulatoare, pe care Husserl o numeşte atitudine naturală (sau teza generală a lumii), este ea însăşi ascunsă reflecţiei: de aceea, pentru a-i rupe vraja, este necesară o asceză specială. Fără îndoială, despre această „teză naturală" nu putem vorbi decât în termeni negativi, pentru că înţelesul nu apare decât în mişcarea de a o reduce; prin urmare, vom spune că ea nu este credinţa în existenţă, cu atât mai puţin intuiţia, pentru că reducţia păstrează intactă această credinţă şi îl descoperă pe „a vedea" în toată importanţa sa. Ea este mai degrabă o operaţiune care intervine în intuiţie şi în credinţă şi care îl face pe subiect prizonierul acestui „a vedea" şi „a crede", astfel încât subiectul să se uite pe sine în poziţia ontică a cutărui sau cutărui lucru.

De aceea, atitudinea naturală este o restricţie şi o limitare; în schimb, „reducţia", în ciuda aparenţei sale negative, este o recucerire a raportului total al *ego*-ului cu lumea sa. În mod pozitiv, „reducţia" devine „constituirea" lumii pentru şi în trăirea conştiinţei.

Cele spuse până acum sunt suficiente pentru schițarea diferențierii între metodă și doctrină, diferențiere care nu va căpăta însă claritate decât în momentul în care ontologia kantiană ne va deschide ochii asupra altei problematici decât cea a reducției.

Actul reducției descoperă caracterul relativ al apariției față de conștiința operantă; această relativitate definește foarte precis fenomenul. De aici înainte, *pentru* fenomenologie, nimic nu există decât ca sens în conștiință. Fenomenologia vrea să fie știința fenomenelor dobândite în mod riguros de pe poziția existentului.

Oare orice problematică a existenței este anulată prin reducție? Pentru a afirma acest lucru, trebuie să stabilim că problematica existenței era inclusă în întregime în atitudinea naturală, adică în poziția fiecărui existent, într-un mod absolut, fără legătură cu vreo conștiință. Husserl, trebuie să o recunoaștem, nu a clarificat niciodată această întrebare. De aceea, datoria noastră este de a reține în întregime problema de a ști dacă apariția [caracterului] *pentru mine* al tuturor lucrurilor, dacă tematizarea lumii ca fenomen epuizează orice întrebare pe care ne-am putea-o pune în legătură cu existența a ceea ce apare. După părerea noastră, metoda practicată de Husserl păstrează neatinsă această problemă. Mai mult: atitudinea naturală este în același timp disimularea *apariției pentru mine* a lumii și disimularea *existenței apariției*. Dacă prin atitudinea naturală mă pierd în lumea văzută, simțită, acționată, în sinele său este în sinele fals al unei existențe lipsite de eu; acest în sine nu este decât absolutizarea onticului, a „lucrurilor acestea", a „obiectelor existente"; „natura există", iată teza naturală. Punând capăt acestei omisiuni a subiectului, descoperind „pentru minele" lumii, „reducția" nu a închis, ci a deschis problematica autentică a existenței; pentru că această problematică presupune cucerirea unei subiectivități; ea implică recucerirea subiectului, acest existent pentru care se deschide existența.

2. Reducția fenomenologică prin care a fost descoperit fenomenul lumii ca sensul însuși al conștiinței este soluția care deschide accesul la o „experiență" originară: experiența „trăirii" în „fluxul său de conștiință". În *Ideen*, ea este numită „percepție imanentă", iar în *Meditații carteziene*, „experiență transcendentală" care, ca orice experiență, își dobândește validitatea din caracterul său intuitiv, din gradul de prezență și de plenitudine a obiectului său. Ecoul jamesian al acestor cuvinte: „trăire", „flux de conștiință" nu trebuie să ne înșele. Accentul este în mod fundamental cartezian: în timp ce percepția lucrului transcendent este întotdeauna îndoielnică, pentru că ea se realizează într-un flux de adumbriri, de contururi care pot oricând să-și piardă concordanța într-o unitate de sens, trăirea conștiinței *schattet sich nicht ab*, „nu prinde contur", nu este percepută prin fațete succesive. Prin urmare, fenomenologia se bazează pe o percepție *absolută*, adică nu numai indubitabilă, ci și apodictică (în sensul că nu ne putem imagina ca obiectul său, trăirea, să nu existe).

Oare acest lucru este totuna cu a spune că fenomenologia este un nou empirism, un nou fenomenism? Este important să amintim acum că Husserl nu a separat niciodată reducția transcendentală de cealaltă reducție, pe care o numește *eidetică*, și care constă în sesizarea faptului (*Tatsache*) în esența sa (*eidos*): *ego*-ul pe care ἐποχή îl descoperă ca fiind cel căruia îi apar toate lucrurile nu trebuie descris în singularitatea sa contingentă, ci ca *ego eidos* (*Meditațiile carteziene*); această schimbare de plan obținută îndeosebi prin metoda variațiilor imaginative transformă „experiența transcendentală" într-o *știință*.

În această dublă calitate 1) de *reducție* a existentului la fenomen și 2) de *experiență* descriptivă a trăirii în modul său eidetic, fenomenologia lui Husserl poate servi drept ghid pentru opera lui Kant. Kant însuși ne permite acest lucru:

în scrisoarea către Marcus Herz din 21 februarie 1772, Kant anunță că marea lucrare pe care o pregătește asupra *Limitelor sensibilității și rațiunii* va cuprinde, în partea sa teoretică, două secțiuni: 1) fenomenologia în general și 2) metafizica analizată doar în ceea ce privește natura și metoda sa.

Și totuși, *Critica rațiunii pure* nu a fost numită o fenomenologie și nu este, pe drept vorbind, o fenomenologie. De ce?

1. Această întrebare ne va permite să determinăm locul *Criticii* în raport cu „reducția".

În spijinul acestei idei putem oferi două argumente: primul, pe care îl vom regăsi în a doua parte, ține de filozofia *limitelor* care, în *Critică*, ocupă tot atâta loc cât cercetarea domeniului însuși al fenomenelor.

Amintind în *Prefața* la a doua ediție „revoluția" realizată de *Critică* în metoda metafizicii, Kant afirmă: „Ea e un tratat despre metodă, nu un sistem al științei înseși; circumscrie totuși întregul ei contur, atât cu privire la limitele ei, cât și cu privire la întreaga ei articulație internă"[2]. (*Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriss derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch des ganzen inneren Gliederbaus derselben*)[3].

Cele două obiective ale *Criticii* sunt, aici, stabilite clar: delimitarea fenomenului și clarificarea structurii sale interne. Această a doua sarcină ar putea fi fenomenologică.

---

[2] Trad. de Tremesaygues și Pacaud, p. 25. De aici înainte, vom cita această traducere cu sigla Tr. (Pentru redarea citatelor din *Critica rațiunii pure*, urmăm traducerea lui N. Bagdasar, Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994; vom preciza numai numărul paginii între paranteze drepte, imediat după referințele la ediția originală și traducerea franceză date de Ricœur; de exemplu, în acest caz (B 22–23; Tr. 25) [36]).

[3] Kant este citat de fiecare dată în ediția Academiei Regale a Prusiei.

Acest argument nu este de ajuns: elucidarea structurii interne a fenomenalității nu este condusă ea însăși după modelul unei fenomenologii. În acest caz, trebuie pusă sub semnul întrebării preocuparea strict *epistemologică* a *Criticii*. Întrebarea fundamentală: „cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*" împiedică o descriere veritabilă a trăirii: problema de drept, care apare în prim-plan în *Deducția transcendentală*, distruge proiectul construcției unei fiziologii veritabile a simțirii (*Gemüt*). Este mai puțin importantă descrierea modului în care spiritul cunoaște, cât *justificarea* universalității cunoașterii prin funcția sintetică a categoriilor și, în sfârșit, prin funcția unitară a apercepției transcendentale. Cele trei concepte corelative de natură, experiență și obiectivitate poartă amprenta acestei preocupări epistemologice; natura, definită (într-un anume fel fenomenologic) ca „ansamblul tuturor fenomenelor", devine, după modelul epistemologic, „natura în general, considerată drept conformitate cu legile" (*Gesetzmässigkeit*). Și cum natura este corelatul experienței, conformitatea naturii cu legile (*Gesetzmässigkeit*) este identică cu *condițiile de posibilitate* ale experienței înseși; *Critica*, în sarcina sa epistemologică, va cerceta ce concepte *a priori* fac posibilă „unitatea formală a experienței" sau, mai mult, „forma unei experiențe în genere". Tocmai în acest cadru se pune problema obiectivității: ea este valoarea epistemică atribuită cunoașterii empirice prin conformitatea sa cu legile (*Gesetzmässigkeit*).

Dar, mai precis, *Critica* nu se limitează la o determinare pur epistemologică a obiectivității, altfel spus, la o justificare a cunoașterii constituite (matematica, fizica, metafizica). *Analitica* depășește menirea fizicii newtoniene, iar *Estetica* pe cea a geometriei euclidiene și chiar noneuclidiene. În acest spațiu liminar prin care *Critica* depășește o simplă epistemologie, există șansa de a găsi începutul unei fenomenologii veritabile.

Revoluția copernicană, eliberată de obstacolul epistemologic, nu este altceva decât ἐποχή fenomenologică; ea constituie o reducție amplă, care nu se face numai de la științele constituite, de la cunoașterea care a dat rezultate, la condițiile lor de *legitimitate*; ea se face de la ansamblul apariției la condițiile sale de *constituire*. Acest proiect descriptiv, ascuns în programul de legitimare al *Criticii*, apare de fiecare dată când Kant renunță să se mai sprijine pe o știință constituită și definește direct ceea ce el numește receptivitate, spontaneitate, sinteză, subsumare, producere, reproducere etc. Aceste descrieri incipiente, de multe ori ascunse în definiții, sunt necesare însuși proiectului epistemologic; pentru că *a priori*-ul care constituie determinațiile formale ale oricărei cunoașteri se înrădăcinează el însuși în acte, operațiuni, în funcții a căror descriere depășește din plin domeniul exact al științelor. Se poate spune că, prin urmare, *Critica* ascunde o „experiență transcendentală"?

2. Această experiență transcendentală care se prezintă fenomenologului dincolo de pragul reducției fenomenologice pare, la prima vedere, total străină spiritului kantianismului. Oare ideea ca atare de „experiență" a *cogito*-ului nu este, pentru un kantian, un fel de monstru? A privi și a descrie *cogito*-ul nu înseamnă oare să îl tratezi ca pe un fenomen, prin urmare ca pe un obiect din natură și nu ca pe o condiție de posibilitate a fenomenelor? Nu se îndepărtează combinarea reducției transcendentale cu reducția eidetică într-un mod și mai evident de Kant, printr-un amestec suspect de psihologism („trăirea") și de platonism (*ego*-ul *eidos*)? Nu este aici locul să reamintim faptul că „eu gândesc" al apercepției originare nu este, în nici un caz, eul sesizat în *eidos*-ul său și că el se reduce la funcția unitară care susține actul de sinteză al cunoașterii? Prin urmare, cum ar scăpa „experiența transcendentală" de această dilemă: sau am „conștiința" lui *eu gândesc*, dar aceasta nu este o cunoaștere, sau „cunosc"

eul, dar acesta este un fenomen al naturii? Tocmai la acest nivel se situau criticii neokantieni ai lui Husserl.

Trebuie recunoscut faptul că *Critica* își croiește un drum dificil în afara acestei dileme situate exclusiv la nivel epistemologic: „eu gândesc" și „eul fenomen" sunt definiți în termeni de cunoaștere obiectivă. Dar în realitate Kant iese din această dilemă efectuând o analiză directă a simțirii (*Gemüt*). Conceptul ca atare de *Gemüt*, atât de misterios, desemnează „câmpul de experiență transcendentală" pe care îl tematizează Husserl; el nu este deloc un „eu gândesc", garant epistemologic al unității experienței, ci ceea ce Husserl numește *ego cogito cogitata*. Pe scurt, el este chiar tema fenomenologiei kantiene, tema pe care o scoate în evidență „revoluția copernicană"; atunci când nu este redusă la o *questio juris*, la axiomatizarea fizicii newtoniene, această revoluție nu este altceva decât reducția existenților la apariția lor în simțire (*Gemüt*).

Având drept ghid experiența transcendentală a simțirii (*Gemüt*), putem retrasa schița unei fenomenologii kantiene.

Estetica transcendentală este, fără îndoială, partea cea mai puțin fenomenologică a *Criticii*. Descrierea spațialității fenomenelor – singura pe care Kant o întreprinde, pentru că privește matematica – este strivită pe de o parte de preocuparea epistemologică de a justifica, prin conceptul de intuiție pură, judecățile sintetice *a priori* ale geometriei[4] și caracterul sistematic propriu raționamentului matematic[5] și, pe de altă parte, de preocuparea ontologică de a determina în mod exact existența spațiului[6].

---

[4] Vezi „Expunerea transcendentală [a conceptului de spațiu]" (A 25; Tr. 68), [76].

[5] „Teoria transcendentală a metodei" (A 712 sq; Tr. 567 sq), [522: în traducerea românească, titlul părții a doua a *Criticii* este „Metodologia transcendentală"].

[6] Întrebarea inițială este de ordin ontologic: *Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen?* (A 23): „Ce sunt atunci spațiul și timpul? Sunt existențe reale?" (Tr. 65–66), [73].

Totuși, o fenomenologie a spațialității este implicată de îndată ce spațiul este raportat la „constituția subiectivă a simțirii noastre" (*subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts*)[7]. Numai această fenomenologie poate stabili că noțiunea exclusiv epistemologică de intuiție *a priori* este identică cu cea a „unei forme care își are sediul în subiect". Kant ajunge să descrie spațiul ca modalitate în care subiectul se pregătește să recepteze ceva înainte de apariția acestuia: „a face posibilă o intuiție exterioară" este o caracteristică fenomenologică mult mai amplă decât „a face posibile judecățile sintetice *a priori* ale geometriei". Posibilitatea nu mai este de ordinul legitimării, ci de cel al constituirii, al constituției simțirii noastre (*Beschaffenheit unseres Gemüts*).

Estetica transcendentală rămâne, cu toate acestea, nesatisfăcătoare nu atât prin caracterul ei embrionar, ci mai cu seamă prin acela static. Spațiul și timpul nu sunt examinate în cursul experienței totale, ci ca un strat prealabil, complet și inert. Acest lucru se explică totuși prin importanța acordată epistemologiei: pentru geometru, spațialitatea nu reprezintă o etapă în constituirea „lucrului"; determinarea sa ca intuiție pură trebuie să-și fie suficientă sieși, pentru a asigura autonomia totală a matematicii.

Dar imediat ce Kant ajunge pe terenul fenomenologiei și raportează spațiul la posibilitatea de a fi afectat de ceva, el este prins în chiar procesul constituirii dinamice a experienței și a reității [*la choséité*]. Dintr-odată, juxtapunerea provizorie a spațiului și a timpului este repusă sub semnul întrebării: spațiul trebuie „parcurs" în momentele sale temporale, „reținut" într-o imagine totală și „recunoscut" ca un sens identic.[8] Schematizarea subliniază și mai mult caracterul dinamic al constituirii spațiale.[9] Această reluare a spațiului din perspectiva

[7] (A p. 23), [p. 73].
[8] (A pp. 95 sq.; Tr. pp. 126 sq.), [p. 124].
[9] (A pp. 76–77; Tr. p. 109), [p. 111].

timpului („timpul este o reprezentare necesară care servește drept fundament tuturor intuițiilor") marchează triumful fenomenologiei asupra epistemologiei.

Mai mult, pe măsură ce ne îndepărtăm de preocuparea de axiomatizare a geometriei, tot ceea ce părea clar în ordinea epistemologică, devine obscur în ordine fenomenologică: dacă spațiul este de ordinul sensibilității, atunci nu gândim nimic prin el, pregătindu-ne doar pentru a recepta ceva; dar în acest caz ne situăm pe un plan inferior oricărei sinteze și trebuie spus că această formă (epistemologică) este un divers (fenomenologic)[10]. Kant sesizează chiar și faptul că spațiul are în vedere statutul unei existențe dependente „atât cu privire la existența, cât și cu privire la intuiția ei (care își determină existența în relație cu obiecte date)" (*seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach* (*die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt*))[11].

Totodată, el identifică spațiul – sau proprietatea formală de a fi afectat de obiecte sau de a recepta o reprezentare imediată a lucrurilor – cu însăși intenționalitatea conștiinței; el este tocmai mișcarea conștiinței spre ceva, considerată ca o posibilitate de a expune, de a deosebi, de a multiplica o impresie oarecare.

Prin urmare, fenomenologia mai explicită a *Analiticii* risipește falsa claritate a *Esteticii*, atât de puțin fenomenologică.

Fenomenologia *Analiticii* apare cu claritate, dacă ne silim să o citim începând cu sfârșitul, urcând de la teoria transcendentală a judecății (sau *Analitica principiilor*) la teoria transcendentală a conceptului și insistând asupra *Analogiilor experienței*, înainte de a plonja în capitolul dificil despre *Schematism* (și aceasta din motive pe care le vom preciza mai târziu). Este firesc ca fenomenologia lui Kant să fie mai întâi de toate o fenomenologie a judecății, aceasta fiind cea

[10] (A pp. 76–77; Tr. p. 109), [p. 111].
[11] (B p. 72; Tr. p. 89), [p. 94].

mai indicată pentru a asigura o propedeutică pentru epistemologie; în schimb, este firesc ca fenomenologia lui Husserl să fie mai degrabă o fenomenologie a percepției, aceasta fiind cea mai potrivită pentru exemplificarea preocupării pentru evidență, originaritate și prezență; și asta cu toate că *Cercetările logice* (*Logische Untersuchungen*) au ca punct de pornire judecata și că locul judecății este stabilit în stratificările trăirii, la nivelul sintezelor fondate.

(Vom vedea în a doua parte că alte motive stau la baza acestei diferențe dintre Kant și Husserl, diferențe de accent și de preferință în descriere.) În orice caz, nu diferența de *temă* descriptivă este cea care trebuie să ne mascheze înrudirea *metodei* de analiză.

Prin urmare, dacă abordăm *Analitica* începând cu sfârșitul, prin *Analogiile experienței*, observăm dezvoltarea unei ample analize a judecății ca act de subsumare a percepțiilor sub regulile intelectului. Kant epistemologul tratează această operațiune ca pe o simplă „aplicare" a regulilor intelectului constituite în mod prealabil; dar importanța descrierii antrenează analiza într-un alt sens: subsumarea se dovedește a fi o constituire veritabilă a experienței în calitate de experiență înțeleasă, judecată și exprimată la nivel predicativ.

Principiile, care din punct de vedere epistemologic sunt axiomele unei fizici pure, primele judecăți sintetice *a priori* ale unei științe a naturii, suscită o descriere remarcabilă a constituirii reității (*Dinglichkeit*): dincolo de principiile de permanență, de producere și de reciprocitate, este tematizat caracterul intelectual [*l'intellectualité*] al lucrului perceput. Iar admirabil este faptul că, cu mult înainte de Husserl, Kant a făcut legătura între structurile reității (*Dinglichkeit*) și cele ale temporalității; modalitățile diferite în care experiența este „articulată" sunt și modalitățile diverse în care timpul se articulează la nivelul intelectului. Îndeosebi a doua analogie conține o veritabilă *fenomenologie a evenimentului* care răs-

punde la întrebarea: ce înseamnă „a se întâmpla" ? Fenomenologul elaborează conceptul de succesiune regulată pornind de la obiectul în lume. În limbaj husserlian, vom spune că *Analogiile experienței* dezvoltă partea noematică a trăirii în judecata de experiență; ele examinează judecata din perspectiva „lucrului judecat", care se încheie în obiect. (Capitolul precedent, despre *Schematism*, scoate dimpotrivă în evidență analiza noetică a „evenimentului" și meditează asupra însești *operațiunii* de articulare în calitate de „facultate sintetică a imaginației"[12]. Vom reveni asupra acestui aspect mai târziu).

Dacă vom considera că al doilea capitol al doctrinei judecății, al cărei nucleu îl constituie teoria *Analogiilor experienței*, evidențiază caracterul noematic al judecății de experiență, ne vom da seama că această analiză noematică se completează prin *Postulatele gândirii empirice în genere*[13]; într-adevăr, acestea nu adaugă obiectului vreo nouă caracteristică, dar îi tematizează existența potrivit modalităților realului, posibilului și necesarului. Or, ce semnificație au aceste postulate? Ele stabilesc pur și simplu legătura fundamentală dintre existența lucrurilor și perceptibilitatea lor: „Cunoașterea noastră despre existența lucrurilor se întinde deci până acolo, până unde ajunge percepția și ceea ce depinde de ea după legi empirice" (*wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge*)[14]. Spațialitatea a asigurat *modelul* intenționalității ca deschidere pentru apariție; iar postulatul gândirii empirice determină *efectivitatea* intenționalității ca prezență percepută a lucrului care apare.

---

[12] (B p. 233), [p. 205].
[13] (A pp. 218 sq; Tr. pp. 232 sq.), [p. 223].
[14] (A p. 226; Tr. p. 237), [p. 227].

Prin urmare, Kant nu a introdus întâmplător în a doua ediție, la sfârșitul acestui capitol, *Respingerea idealismului*[15] care este o definiție, *avant la lettre*, a intenționalității: „Conștiința simplă, dar determinată empiric, a propriei mele existențe dovedește existența obiectelor exterioare mie în spațiu" (*das blosse, aber empirisch bestimmte, Bewusstsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum ausser mir*)[16]. Corelația dintre „eu exist" și „ceva există" reprezintă cu adevărat intenționalitatea ca atare.

Dar dacă al doilea capitol al *Doctrinei transcendentale a judecății* dezvoltă caracterul noematic al judecății de existență, primul capitol, consacrat schematismului, îi dezvoltă caracterul noetic; de aceea este și atât de obscur: el anticipează neîncetat, pe cale reflexivă, *Analogiile experienței*, care prezintă acțiunea judecății *la nivelul* obiectului; ar trebui ca acest capitol să fie citit întotdeauna după cel care îi urmează și să se revină la el printr-o mișcare reflexivă care să regăsească „în" simțire (*Gemüt*) ceea ce a fost arătat „la nivelul" obiectului. Caracterul anticipativ al acestui capitol explică concizia lui Kant în elaborarea schemelor: dar aceste câteva sute de rânduri[17] reprezintă aspectul subiectiv al vastei analize noematice din capitolul următor.

Dacă o abordăm în acest mod, teoria schematismului se apropie destul de mult de ceea ce Husserl numește autoconstituire sau constituire de sine în temporalitate. Cu siguranță, Kant însuși s-a mirat de această „artă ascunsă în adâncimile sufletului omenesc, al cărui adevărat mecanism cu greu îl vom putea smulge vreodată naturii și să-i dezvăluim secretul" (*verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen*

[15] (B pp. 274 sq.), [p. 227].
[16] (B p. 275; Tr. p. 238), [p. 228].
[17] (A pp. 144–147; Tr. pp. 179–182), [pp. 174–175].

werden)[18]. Niciodată Kant nu a fost mai liber de preocupările sale epistemologice; totodată, nici nu a fost mai aproape de descoperirea timpului originar al conștiinței, dincolo de cel constituit (sau de timpul ca reprezentare, potrivit *Esteticii transcendentale*). Timpul schematismului se află în articularea receptivității și a spontaneității, a diversului și a unității; el este capacitatea mea de a ordona și amenințarea de a-mi scăpa permanent și de a mă diviza; el este laolaltă raționalitatea posibilă a ordinii și iraționalitatea mereu renăscândă a trăirii; el se deschide către afect, căruia îi este fluxul pur, și către intelect, pentru că schemele îi prefigurează structura sa posibilă în ceea ce privește „seria", „conținutul" și „ordinea"[19].

Dacă urmărim până la capăt această fenomenologie a simțirii (*Gemüt*), este necesar să apropiem analiza noetică a *operațiunii* judecății de ceea ce Kant ajunge să spună, în repetate rânduri, despre existența conștiinței. Dacă analiza noematică atinge punctul său culminant în *Postulatele gândirii empirice* care coordonează existența lucrurilor cu perceptibilitatea lor, analiza noetică culminează prin autodeterminarea lui *eu exist*. Dar despre această temă nu se găsesc decât niște note risipite de Kant în *Critică*: în realitate, fenomenologia implicită întâlnește rezistențele cele mai puternice în chiar interiorul kantianismului; întreaga concepție epistemologică a obiectivității încearcă să facă din „eu gândesc" o funcție a acestei obiectivități și impune alternativa pe care o menționam la început: sau am „conștiința" lui *eu gândesc*, dar nu îl „cunosc"; sau „cunosc" eul, dar el este un fenomen în natură. Tocmai de aceea, descrierea fenomenologică urmărește descoperirea unui subiect concret care nu are însă o poziție solidă în sistem; totuși, Kant se apropie de acesta ori de câte ori abordează, prin intermediul schematismului,

[18] (A p. 141; Tr. p. 178), [p. 172].
[19] (A p. 145), [p. 176].

timpul originar activ la nivelul judecății; tot de el se apropie și atunci când determină existența lucrurilor ca elemente corelative existenței *mele*; cu acest prilej, el afirmă: „Eu sunt conștient de existența mea ca determinată în timp (...) Prin urmare, determinarea existenței mele în timp nu este posibilă decât prin existența lucrurilor reale pe care eu le percep în afara mea" (*Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst* (B p. 275)... *folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, möglich*)[20]. La fel și în nota din *Prefața ediției a doua*[21]. Marea dificultate o constituia tematizarea unei existențe care nu era categorie existențială, adică o structură de obiectivitate; pentru început, dificultatea este abordată în paragraful 25 al celei de-a doua ediții (o existență care nu este un fenomen); în nota pe care Kant o adaugă aici[22], el avansează sarcina sesizării existenței în actul lui „eu gândesc" care determină această existență, deci înainte de intuiția temporală de sine care îmi aduce existența la nivelul unui fenomen psihologic[23]; dificultatea este însemnată, mai ales dacă avem în vedere faptul că *eu gândesc* nu trece în act decât cu prilejul determinării logice a diversului. Este faimos deja textul din critica *Psihologiei raționale*, în care „eu gândesc" este tratat ca o propoziție empirică care include propoziția „eu exist"; Kant încearcă să rezolve problema în cadrul epistemologiei sale, legând existența de o „intuiție empirică nedeterminată", anterioară oricărei experiențe structurate; ceea ce îi permite să afirme că „existența încă nu este aici o categorie" (*die Existenz ist hier noch keine Kategorie*)[24].

---

[20] (B pp. 275–76; Tr. p. 238), [p. 228].
[21] (B XL ; Tr. pp. 34–36), [p. 44].
[22] (B p. 158; Tr. p. 158), [p. 151].
[23] (B p. 157), [p. 151].
[24] (B p. 423; Tr. p. 357), [p. 317].

Oare această existență extracategorială nu este însăși subiectivitatea fără de care „eu gândesc" nu ar fi meritat calitatea de persoana întâi? Nu se află ea în legătură cu timpul originar pe care *Analitica* îl descoperă dincolo de timpul-reprezentare din *Estetică*?

Pe scurt, aceasta nu este oare existența simțirii (*Gemüt*) – a acestei simțiri (*Gemüt*) care nu este nici un *eu gândesc* ca principiu de posibilitate al categoriilor, nici eul-fenomen al științelor psihologice – a acestei simțiri (*Gemüt*) date experienței transcendentale prin reducția fenomenologică?

2. Critica – *o cercetare a limitelor*

Primul nostru grup de analize se sprijinea pe o delimitare provizorie: am admis că putem face diferența, la Husserl, între metoda practicată în mod efectiv și interpretarea filozofică, pe care autorul le amestecă mereu, mai ales în operele publicate; această fenomenologie efectivă este cea care ne-a ajutat să scoatem în evidență fenomenologia implicită din *Critică*. Prin urmare, înrudirea dintre Kant și Husserl nu este obținută decât făcând abstracție, în mod justificat, dar provizoriu, de scopul absolut al fiecărei opere în parte.

Or, *Critica* este total diferită de fenomenologie, nu numai prin preocuparea sa epistemologică, ci și prin intenția sa ontologică. În acest caz, *Critica* este mai mult decât o simplă cercetare a „structurii interne" a cunoașterii, este o cercetare a *limitelor* sale. Ancorarea cunoașterii fenomenelor în gândirea existenței, neconvertibilă în cunoaștere, îi oferă *Criticii* kantiene dimensiunea sa propriu-zis ontologică. Distrugerea acestei tensiuni dintre cunoaștere și gândire, dintre fenomen și existență, este egală cu distrugerea kantianismului ca atare.

Ne-am putea pune atunci întrebarea dacă fenomenologia lui Husserl, care a servit drept ghid și revelator pentru o fenomenologie descriptivă a kantianismului, nu trebuie să

fie examinată, la rândul său, din punctul de vedere al ontologiei kantiene; poate că interpretarea filozofică care este amestecată cu ἐποχή transcendentală participă la destrucția ontologiei kantiene și pecetluiește abandonarea rațiunii (*Denken*) în cunoaștere (*Erkennen*) și astfel aplatizează filozofia într-o fenomenologie fără ontologie.

Să ne reamintim pentru început de funcția pe care o are, la Kant, poziția în sinelui față de cercetarea fenomenelor.

Nu este vorba despre funcția despre cunoaștere a existenței. Dar această imposibilitate, care produce un fel de decepție în cadrul kantianismului, este esențială pentru semnificația ultimă a fenomenului. Este o imposibilitate într-un anume fel activă și chiar pozitivă: prin această imposibilitate a cunoașterii existenței, rațiunea (*Denken*) determină existența ca ceea ce *limitează* pretențiile fenomenului de a constitui realitatea ultimă; astfel, rațiunea (*Denken*) acordă fenomenologiei măsura sau evaluarea sa ontologică.

Această legătură dintre o *decepție* (în ceea ce privește cunoașterea) și un act pozitiv de *limitare* poate fi urmărită de-a lungul *Criticii*.

Odată cu *Estetica transcendentală*, unde intenția ontologică este permanent prezentă, Kant stabilește că intuiția *a priori* se determină prin opoziție cu o intuiție creatoare pe care nu o posedăm; observația esențială a lui Kant despre *intuitus originarius*, de la sfârșitul *Esteticii*, este limpede: ob-iectul (*Gegen-stand*) rămâne în fața mea în măsura în care nu este *Ent-stand*, ceea ce apare din propria sa intuiție[25]. Or, această decepție metafizică este inclusă încă de la început în determinarea sensului însuși al spațiului și timpului și introduce o notă negativă în fiecare pagină din *Estetică*: „toate intuițiile noastre *nu* sunt *decât* reprezentarea fenomenului;

[25] Scrisoarea către Marcus Herz din 21 februarie 1772 ridica deja problema reprezentării (*Vorstellung*), prin trimitere la această posibilitate stranie a unei intuiții care își generează obiectul.

lucrurile pe care le intuim nu sunt, în ele însele, așa cum le intuim noi"; faptul că fenomenul este „lipsit" de existență este și el inclus într-un anumit fel. Dar această lipsă este reversul unui act pozitiv al rațiunii (*Denken*) care, în *Estetică*, ia forma neobișnuită a unei supoziții: supoziția dispariției intuiției noastre: „Dacă nu ținem seama de condiția subiectivă (...), reprezentarea de spațiu nu înseamnă nimic" (*Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab (...), so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts*)[26]. Lucru valabil, vom vedea, și pentru timp[27]. Această negativitate posibilă face parte din conceptul de idealitate transcendentală: spațiul nu este *nimic* în afara condiției subiective[28]. Această imaginație neobișnuită exprimă latura pozitivă a negativității: lipsa intuiției originare. Aspectul pozitiv îl reprezintă rațiunea (*Denken*), ireductibilă la existența noastră pasivă [*notre être-affecté*], prin urmare ireductibilă la această „dependență" a omului „atât cu privire la existența, cât și cu privire la intuiția ei" (*seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach*)[29] care este amintită la sfârșitul *Esteticii*. Rațiunea (*Denken*)

---

[26] (A p. 26), [p. 77]. La fel și mai departe: *Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderung vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme.* („Dar dacă eu însumi m-aș putea intui sau altă ființă m-ar putea intui pe mine fără această condiție a sensibilității, atunci aceleași determinări pe care ni le reprezentăm acum ca schimbări ar da o cunoștință în care reprezentarea de timp, deci și de schimbare, ar lipsi cu totul.") (A p. 37), [p. 84]. *Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit.* („Dacă i se retrage condiția particulară a sensibilității noastre, atunci și conceptul de timp dispare, căci el nu este inerent obiectelor înseși, ci numai subiectului care le intuiește.") (A p. 37), [p. 84].

[27] (A p. 37; Tr. pp. 75–76), [p. 84].

[28] (A p. 28; Tr. p. 70), [p. 78].

[29] (B p. 72; Tr. p. 89), [p. 94].

este cea care stabilește limita.[30] Cea care limitează pretenția cunoașterii absolute nu este cunoașterea fenomenală, care restrânge folosirea categoriilor la experiență, ci determinarea existenței prin rațiune: cunoașterea, finitudinea și moartea sunt astfel legate printr-un pact indisolubil, recunoscut doar prin actul rațiunii (*Denken*) care scapă acestei condiționări și o cercetează într-un fel anume din exterior.

Nu ar fi greu să demonstrăm că această supoziție a caracterului negativ al cunoașterii noastre sensibile clarifică afirmația repetată a lui Kant potrivit căreia filozofia transcendentală se menține la nivelul liniei de departajare care separă două „aspecte" ale fenomenului[31], în sine și pentru noi. „Căci ceea ce ne determină în mod necesar să depășim limitele experienței și ale tuturor fenomenelor este Necondiționatul" (*Denn, das was uns notwending über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinausgehen treibt, ist das Unbedingte, usw.*)[32]. Necondiționatul este cel care ne permite să vorbim despre lucruri „întrucât nu le cunoaștem" (*sofern wir sie nicht kennen*) [ca lucruri în sine][33].

Această funcție limitativă a în sine-lui își găsește o confirmare zdrobitoare în *Analitica transcendentală*. Ea completează sensul „naturii"; semnalând locul gol al unei științe imposibile a creației, ea ferește cunoașterea fenomenelor naturii de limitarea la un naturalism dogmatic. Această

---

[30] *Aber diese Erkenntnisquellen a priori bestimmen sich eben dadurch (dass sie bloss Bedingungen der Sinnlichkeit sind) ihre Grenzen, nämlich, dass sie bloss auf Gegenstände gehen, sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen.* („Dar aceste izvoare de cunoaștere *a priori* își determină tocmai prin aceasta (că sunt numai condiții ale sensibilității) limitele lor, anume că se referă numai la obiecte, întrucât sunt considerate ca fenomen, dar nu prezintă lucruri în sine.") (A 39), [85].

[31] (A 38), [85].

[32] (B XX; Tr. 24), [35].

[33] (*Ibid.*; Tr. 24), [35].

funcție limitativă a în sine-lui își găsește o expresie totală în capitolul despre *Distingerea tuturor obiectelor* [*în genere*] *în fenomene și numene*; conceptul de în sine, deși „problematic" (din punctul de vedere al cunoașterii; dar problematic nu vrea să însemne îndoielnic, ci noncontradictoriu), este *necesar* „pentru a nu extinde intuiția asupra lucrurilor în sine" (*um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen*)[34]. Și mai clar încă: „Conceptul de numen nu este deci decât un *concept-limită*, menit să restrângă pretențiile sensibilității [și nu are decât o folosire negativă]*" (*Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche*)[35]. Prin urmare, ar avea loc un fel de *hybris* al sensibilității; de fapt, nu al sensibilității ca atare, ci al *folosirii* empirice a intelectului, al *praxis*-ului pozitiv și pozitivist al intelectului.

Acest concept de *folosire* a categoriilor este esențial; Kant îl deosebește net de *sensul* însuși al categoriilor[36]; această distincție clarifică foarte bine ceea ce Kant înțelege prin prezumția sensibilității; Kant afirmă același lucru și atunci când demonstrează, prin jocul iluziei transcendentale și prin proba eșecului (paralogismele și antinomiile), vanitatea acestei pretenții; nu rațiunea este cea care eșuează în *Dialectica transcendentală*, ci sensibilitatea, în pretenția sa de a se aplica lucrurilor în sine[37].

Dacă presupunem că ne putem servi de această doctrină kantiană ca de un ghid pentru interpretarea filozofiei implicite a lui Husserl, trebuie să ne asigurăm de reușita deplină

---

[34] (A 254; Tr. 265), [250].

* Fragmentul din parantezele drepte apare doar în textul german, însă nu și în traducerea franceză citată de Ricœur.

[35] (A 255; Tr. 265), [250].

[36] (A 147, A 248; Tr. 181 și 259), [177, 245].

[37] *Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnt, daß sie nicht*

a lui Kant în acordarea acestei funcții limitative cu idealismul teoriei sale a obiectivității, așa cum reiese din *Deducția transcendentală*. Oare obiectivitatea nu se reduce la sinteza aplicată diversului sensibilității, prin apercepție, cu ajutorul categoriilor? Dacă această concepție despre obiectivitate, ca *rezultat* al subiectivității transcendentale, reprezintă centrul *Deducției transcendentale*, cum poate fi ea îmbinată cu o altă semnificație a obiectului ca în sine? Într-adevăr, câteodată avem impresia că termenul de obiect nu poate desemna decât „ansamblul reprezentărilor mele" și că structura intelectuală a experienței e suficientă pentru a separa propriile reprezentări de mine însumi și pentru a mi le opune ca ob-iect (este bine știut exemplul casei cunoscute, aprehendate și recunoscute)[38]; în acest sens, obiectul nu este decât „fenomenul, în opoziție cu reprezentările aprehensiunii" (*Erscheinung im Gegenverhältnis mit den Vorstellungen der Apprehension*)[39]. În special cauzalitatea, prin care se face diferența între succesiunea *în* obiect și succesiunea *unor* reprezentări, „întrucât suntem conștienți de ele" (*sofern man sich ihrer bewusst ist*)[40] consolidează obiectul propriilor mele reprezentări în calitate de pol opus al conștiinței; și se poate vorbi de adevăr, adică de acordul reprezentării cu obiectul său, întrucât prin acest proces de *obiectivare* a reprezentărilor, există „obiectul aprehensiunii distinct de aceste reprezentări" (*das davon unterschiedene Objekt derselben*)[41]. Oare această constituire

---

anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich selbst einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentales Objekt... („Intelectul limitează, prin urmare, sensibilitatea, fără a-și extinde prin aceasta câmpul lui propriu și avertizând-o să nu cuteze a se îndrepta spre lucruri în sine, ci numai spre fenomene, el gândește un obiect în sine, dar numai ca obiect transcendental") (A 288), [269].

[38] (A 190–191; Tr. 213–124), [206–207].

[39] (A 191; Tr. 214), [207].

[40] (A 189; Tr. 213), [206].

[41] (A 191; Tr. 214), [207].

a obiectului *în* conștiință, ca ob-iect al conștiinței, nu îl anunță în realitate pe Husserl?

Și totuși, Kant nu se îndoiește de faptul că tocmai lucrul în sine este cel care dispune obiectul cu totul în exterior. Vizarea fenomenului dincolo de el însuși este obiectul non-empiric, X-ul transcendental. De aceea, Kant ponderează textele în care obiectivitatea apare ca rezultat al diferenței dintre reprezentările *mele* și fenomenul *ca atare*, prin alte texte în care fenomenele rămân „[reprezentări care pot fi] la rândul lor, obiecte ale altor reprezentări" (*nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben*)[42]. Obiectul transcendental este „ceea ce poate procura tuturor conceptelor noastre empirice, în genere, un raport cu un obiect, adică realitate obiectivă" (*ist das, was in allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d.i. objektive Realität verschaffen kann*)[43].

Astfel, funcția realistă a intenționalității (obiectul X drept „corelativ al unității apercepției") traversează de la un capăt la celălalt funcția idealistă a obiectivării reprezentărilor mele.

Cum este posibil acest lucru? Soluția problemei o reprezintă diferența, fundamentală la Kant, dar total necunoscută la Husserl, dintre *intenție* și *intuiție*: Kant deosebește radical „raportarea la ceva..." de viziunea a ceva. Faptul că ceva (*Etwas*) este egal cu X este o intenție fără intuiție. Această diferență vine în prelungirea celei dintre gândire și cunoaștere; ea îi menține nu numai tensiunea, ci și acordul.

Kant nu a suprapus cele două interpretări ale obiectivității, ci le-a stabilit reciprocitatea. *Pentru că* raportarea la obiectul = X este o intenție fără intuiție, el trimite la obiectivitatea ca unificare a diversului; în consecință, raportarea la obiect nu va fi altceva decât „unitatea necesară a conștiinței,

[42] (A 109; Tr. 143), [147].
[43] (A 109; Tr. 143), [147].

deci și a sintezei diversului"[44]. Obiectivitatea ca rezultat al obiectivării și obiectivitatea prealabilă acestei obiectivări trimit deci una la alta[45]: idealitatea transcendentală a obiectului trimite la realismul lucrului în sine, iar acesta conduce la prima. Același lucru se spune și în *Prefața* ediției a doua, atunci când este stabilită relația de implicare reciprocă dintre Condiționat și Necondiționat[46].

Această structură a kantianismului nu are un corespondent în fenomenologia husserliană. Ca și neokantienii, Husserl a pierdut măsura ontologică a fenomenului și totodată a pierdut și posibilitatea unei reflecții asupra limitelor și a fundamentului fenomenalității. De aceea, fenomenologia nu este o „Critică", adică o cercetare a limitelor propriului câmp de experiență.

Suntem aici în posesia ghidului veritabil pentru a deosebi, în reducția fenomenologică, simpla conversiune metodologică, ale cărei rezultate le-am observat în prima parte, de decizia metafizică implicată în acest caz. A doua *Meditație carteziană* pune în evidență această alunecare nepermisă a unui act de abținere într-un act de negare. Abținându-mă (*mich enthalten*) să determin lumea ca pe ceva absolut, eu obțin lumea-percepută-în-viața reflexivă, pe scurt, o obțin

---

[44] (A 109; Tr. 143) [148]. *Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewußtsein in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen.* („Dar cum noi nu avem de-a face decât cu diversul reprezentărilor noastre și cum acest X care le corespunde (obiectul) nu e nimic pentru noi, fiindcă trebuie să fie ceva distinct de toate reprezentările noastre, este clar că unitatea pe care obiectul o face necesară nu poate fi altceva decât unitatea formală a conștiinței în sinteza diversului reprezentărilor.") (A 105), [141].

[45] (A 250–251; Tr. 260–262), [247–249].

[46] (B XX; Tr. 24), [35].

ca fenomen; iar Husserl poate să spună cu îndreptățire că „lumea nu este pentru mine decât ceea ce există și are valoare pentru conștiința mea într-un astfel de *cogito*"*. Dar iată că Husserl stabilește dogmatic că „lumea își găsește în mine și primește de la mine sensul și validitatea sa": „Întregul său sens, universal și în același timp particular, și validitatea sa ontologică, lumea le primește numai de la aceste *cogitații*" (*Ihren ganzen, ihren universalen und speziellen Sinn und ihre Seinsgeltung hat sie ausschließlich aus solchen* cogitationes)[47]. Ingarden se distanțase deja de astfel de judecăți care, după părerea lui, anticipează rezultatul constituirii, „pentru că aceste judecăți ascund o decizie metafizică, o decizie pe care o putem identifica cu o teză categorică referitoare la ceva care nu face parte ca atare din subiectivitatea transcendentală" (*da darin eine metaphysische Entscheidung enthalten ist, eine Entscheidung, die einer kategorischen These über etwas, was selbst kein Element der transzendentalen Subjektivität ist, gleicht*)[48].

Motivul ascuns al acestui lucru îl constituie faptul că Husserl a confundat problematica existenței cu poziția naivă a „existenților" în atitudinea naturală; or, această poziție naivă nu reprezintă decât neglijarea raportului existenților cu noi înșine și depinde de această pretenție (*Anmaßung*) a sensibilității de care vorbea Kant. De aceea nu găsim la Husserl o întrepătrundere a celor două semnificații ale obiectivității pe care le identificam la Kant, o obiectivitate *constituită* „în" noi și o obiectivitate *fondatoare* „a"

---

* Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, trad. de A. Crăiuțu, Editura Humanitas, 1994, p. 51 (de aici înainte citată ca: trad. rom., p.).

[47] *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana* I, p. 60. De asemenea, mai departe, o frază asemănătoare, p. 65, 1-11-16; (trad. rom., p. 51: „Întregul ei sens universal și particular, valabilitatea existenței sale [*Seinsgeltung*] ea le primește exclusiv de la astfel de cogitații").

[48] Bemerkungen von Prof. Roman Ingarden, Apendice la *Husserliana* I, pp. 208–210.

fenomenului. De aceea, lumea aceasta care există „pentru" mine în ceea ce privește *sensul* său (și „în" mine, în sensul intențional al lui „în") depinde „de" mine în ceea ce privește „validitatea sa ontologică" (*Seinsgeltung*). În consecință, ἐποχή este măsura existenței și nu poate fi evaluată prin nimic; ea poate doar să devină din ce în ce mai radicală; dar ea nu poate cunoaște vreo poziție absolută care, asemeni Binelui la Platon, *ar da* subiectului capacitatea de a vedea și i-*ar oferi* privirii ceva absolut.

Am dori acum să demonstrăm că această metafizică implicită a nonmetafizicii explică anumite trăsături ale însești descrierii husserliene, nu atât fidelitatea și docilitatea privirii față de „lucrurile însele" (această obiecție ar destitui pur și simplu fenomenologia), ci propensiunile care orientează privirea spre anumite straturi constitutive ale trăirii *mai degrabă* decât spre altele.

1. În primul rând, funcția *rațiunii* diferă total la Kant și la Husserl; la Kant, rațiunea este tocmai *Denken* care reflectă asupra „sensului" categoriilor în afara „folosirii" lor empirice; se știe că această reflecție este în același timp o critică a iluziei transcendentale și o legitimare a „ideilor" rațiunii. Or, Husserl folosește cuvântul rațiune, asociat în general cu termeni precum realitate și adevăr, într-un sens total diferit: orice evaluare a pretențiilor trăirii de a semnifica ceva real este o problemă a rațiunii (*Ideen* I, partea a patra); or, această evaluare a validității constă în compararea fiecărui tip de semnificație (lucrul perceput ca atare, lucrul imaginat, judecat, voit, simțit ca atare) cu *evidența originară* a tipului corespondent.

Problema rațiunii nu este nicidecum îndreptată spre cercetarea unei vizări fără viziune, a unei intenții fără intuiție care ar conferi fenomenului un „dincolo" de el însuși.[49]

[49] La prima vedere, paragraful 128 din *Ideen* I pare că urmează această direcție; observând că *același* obiect se dă permanent *în moduri*

Dimpotrivă, rațiunea are ca sarcină confirmarea fenomenului însuși prin propria sa plenitudine.

Din acest moment, fenomenologia rațiunii va miza totul pe conceptul de evidență originară (fie că această evidență este perceptivă, categorială sau altfel). Prin urmare, fenomenologia dezvoltă aici o critică, în locul celei kantiene; în realitate, ea face mai mult decât să descrie în termenii reprezentării, ea evaluează orice pretenție printr-un „a vedea"; calitatea sa nu este numai una descriptivă, ci și una corectivă; orice semnificație vidă (de exemplu, semnificația simbolică a cărei lege de formare nu se mai cunoaște) este *raportată* la prezența realității, așa cum ar apărea dacă s-ar arăta ea însăși, în carne și oase (*Leiblichkeit*). Rațiunea este acest proces de raportare a „lucrului modificat" la „originar".

Astfel, fenomenologia a devenit o critică, dar într-un sens opus lui Kant: la Kant, intuiția trimitea la rațiunea (*Denken*) care o *limita*; la Husserl, „simplul fapt de a gândi" trimite la evidența care îl *îm-plinește*. Problema plenitudinii (*Fülle*) a înlocuit-o pe cea a limitei (*Grenze*). Definind adevărul prin evidență și realitatea prin originar, Husserl nu se mai confruntă cu vreo problematică a în sine-lui. Kant se temea să nu se lase închis în fenomen; Husserl, să nu fie indus în eroare de ideile neefectuate. Problema sa nu mai este cea a întemeierii ontologice, ci cea a autenticității trăirii.

---

diferite, Husserl numește obiectul „X-ul determinațiilor sale"; mai mult, el își propune să clarifice modul în care noema „vizată ca atare" poate intra în relație cu obiectivitatea (*Husserliana* III, p. 315): *Jedes Noema hat einen Inhalt, nämlich seinen Sinn, und bezieht sich durch ihn auf seinen Gegenstand* („Fiecare noemă are un conținut, adică un sens al său, și trimite prin intermediul acestuia spre obiectul corespunzător") (p. 316). Dar după acest început în stil kantian, analiza se întoarce la o temă specific husserliană: noua vizare a noemei spre obiectul său, care părea să trimită la un dincolo de „sens", desemnează gradul de plenitudine, modul de „îm-plinire" a sensului prin intuiție (§§ 135 sq.).

2. Dar această critică a autenticității trebuia mai întâi să îl conducă pe Husserl, din reducție în reducție, la o reducție a evidenței înseși; orice filozofie a lui „a vedea", a imediatății, amenință să se întoarcă la un realism naiv; iar cea a lui Husserl mai mult decât oricare alta, în măsura în care el insistă asupra prezenței în „carne și oase" a lucrului *însuși*; Husserl a încercat permanent să îndepărteze acest pericol. Cu cât insistă mai mult asupra *raportării* lucrului gândit la cel originar evident, cu atât mai mult trebuie să neutralizeze pericolele ascunse ale acestui intuiționism, radicalizând din ce în ce mai mult interpretarea idealistă a constituirii.

Tocmai de acest lucru se ocupă a treia *Meditație carteziană* și textele inedite din ultima perioadă; aceste lucrări încearcă să reducă discordanța care apare permanent între exigența idealistă a constituirii – care transformă obiectul într-o unitate de sens pur ideală – și exigența intuiționistă a rațiunii. Prin urmare, reducția lucrului însușit și dobândit trebuie aplicată evidenței înseși; degajată de orice fel de evidență arhaică, sedimentată și suprimată, evidența se reduce la prezentul viu (*die lebendige Gegenwart*) al conștiinței. Remarcăm aici încă o dată o nouă consecință a „deciziei metafizice" pe care o identificaserăm mai devreme în reducția husserliană; pentru descriere, orice prezență rămâne o enigmă, prin acest „surplus" (*Zusatz*) pe care ea îl aduce prin comparație cu așteptarea și anticipațiile mele cele mai clare. Destituind această autoritate ultimă a în sine-lui care ar mai putea încă să se infiltreze în prezență, Husserl hotărăște că această prezență *a* lucrului însuși este prezentul *meu*; alteritatea radicală atribuită prezenței este redusă la noutatea prezentului: prezența celuilalt este prezentul meu.

De acum înainte, Husserl va căuta secretul constituirii oricărui așa-zis în sine în temporalitate; evidențele arhaice, suprimând mișcarea de constituire din care au apărut în mod originar (*Urstiftung*), se dau drept transcendență enigmatică; în sinele este trecutul evidenței, cu posibilitatea de a-l reac-

tiva într-un nou prezent. Un întreg grup de texte inedite – grupul C – se angajează în această direcție deschisă de a treia *Meditație*.

Vom regăsi aici, la loc de onoare, marea problemă a temporalității; tocmai pentru că a descoperit, dincolo de timpul-reprezentare din *Estetica transcendentală*, temporalitatea originară care este însăși mișcarea progresivă a conștiinței, Husserl poate sfida cea mai veche autoritate, cea a realității absolute. Important este să ne întrebăm dacă el și-a pus vreodată problema existenței.

3. Această dezontologizare a realității conduce la o nouă aventură: trecerea de la constituirea „statică" la constituirea „genetică", pusă în evidență prin rolul tot mai mare pe care temporalitatea îl are în problemele legate de origine și autenticitate. Or, constituirea „genetică" este în bună parte o geneză „pasivă". *Experiență și judecată* (*Erfahrung und Urteil*) constituie dovada acestei orientări a cercetărilor lui Husserl. Fiecare poziție de sens și de prezență conține în miniatură o istorie care s-a sedimentat și care apoi a dispărut; am observat deja acest lucru în legătură cu evidența; dar această istorie se formează ea însăși în straturile „anonime" ale trăirii. În perioada lui *Ideen*, Husserl cunoștea această latură „pasivă" a conștiinței; dar o considera mai degrabă un revers al conștiinței (cum e *hylé* față de forma intențională); ceea ce rămânea în prim-plan era anticiparea activă a unui „sens", a unei unități semnificante (lucru, animal, persoană, valoare, stare de lucru (*Sachverhalt*)); în special, Husserl sublinia neîncetat faptul că o conștiință este un divers pe care fenomenologul nu îl poate aborda decât cu „ghidul transcendental al obiectului". Cu alte cuvinte, analiza noematică este cea care avea prioritate asupra reflecției trăirii analizate în mod noetic. Această preocupare de a identifica conștiința cu sinteza, cu prezumția de unitate era de fapt profund kantiană. Dar interesul se deplasează treptat de la problema unității

de sens către problema întemeierii originare (*Urstiftung*), adică a înrădăcinării oricărui sens în trăirea evident actuală. Această deplasare de interes conducea de la rațiunea logică la cea perceptivă – articulațiile judecății reluând în mod activ structurările formate pasiv în sfera antepredicativă a percepției – și de la rațiunea perceptivă la *impresia* senzorială, cu retențiile ce țin de memorie și emisiile sale chinestezice.

Prin urmare, cele mai importante texte inedite din grupurile C și D, potrivit clasificării de la Louvain, lucrează la o nouă *Estetică transcendentală*, care nu va fi absorbită în *Deducția transcendentală*.

Potrivit acestei noi *Estetici transcendentale*, obiectul universal perceput „trimite" la un nivel mai profund decât intersubiectivitatea, la lumea primordială așa cum îi apare lui *solus ipse*; în interiorul acestei sfere primordiale, obiectul „extern" trimite, prin intermediul retențiilor și emisiilor constituirii temporale, la „obiectul imanent" – la impresia originară (*Urimpression*).

Astfel, Husserl trecea de la spiritul lui Kant la cel al lui Hume. Kant *fonda* impresia în *a priori*-ul sensibilității și ordinea total percepută în obiectivitatea intelectuală. Cu ultimul Husserl, a fonda nu mai înseamnă a *ridica* ceva la nivelul intelectualității, ci dimpotrivă, a-l edifica pe terenul primordialului, al deja-datului. Or, în asta consta geniul lui Hume, de a regresa astfel de la semne, simboluri și imagini la impresii.

4. S-ar putea spune că prin această identificare a rațiunii cu o critică a *evidenței*, prin această reducție a evidenței la *prezentul trăit* și prin această raportare la impresie, Husserl identifică total fenomenologia cu o egologie lipsită de o ontologie.

Intenția evidentă a *Meditațiilor carteziene* este de a conduce la această identificare; a doua *Meditație* stabilește, pentru început, că dacă orice realitate este un corelat al *cogitației*,

orice *cogitatie* este un mod al *cogito*-ului. La rândul său, *cogito*-ul este explicitarea *ego*-ului. Fenomenologia este astfel o analiză egologică (§ 13). Din acest moment, Husserl remarcă consecințele periculoase ale acestui fapt: „Fără îndoială, ea începe ca o egologie pură, ca o știință ce pare a ne condamna la solipsism, chiar dacă la un solipsism transcendental. La acest nivel, nu putem prevedea nicidecum în ce mod ar fi posibil, în cadrul atitudinii reducției, să stabilim existența celorlalți *ego*, nu numai ca simple fenomene mundane, ci ca alți *ego* transcendentali, și ca astfel ei să devină tema legitimă a unei egologii transcendentale" (*Sicherlich fängt sie also als reine Egologie an und als eine Wissenschaft, die uns, wie es scheint, zu einem, obschon transzendentalen Solipsismus verurteilt. Es ist ja noch gar nicht abzusehen, wie in der Einstellung der Reduktion andere Ego – nicht als bloß weltliche Phänomene, sondern als andere transzendentale Ego – als seiend sollen setzbar werden können, und damit zu mitberechtigten Themen einer phänomenologischen Egologie*)[50]. Dar Husserl asumă eroic dificultatea și lasă să se înțeleagă că solipsismul transcendental trebuie să rămână „o treaptă filozofică prealabilă"* (*eine philosophiche Unterstufe*) – și că el trebuie asumat în mod provizoriu – „pentru a putea pune problema intersubiectivității transcendentale în mod corect, în calitate de problemă fondată, deci de grad superior" (*um die Problematik der transzendentalen Intersubjektivität als eine fundierte, also höherstufige in rechter Weise ins Spiel setzen zu können ...*)[51].

---

[50] *Husserliana* I, p. 69; (trad. rom., p. 61: „Această știință va începe, așadar, cu siguranță ca egologie pură și ca o știință ce pare a ne condamna la solipsism, deși la unul transcendental").

* *Ibid.*, (trad. rom, p. 62: „treaptă filozofică inferioară").

[51] *Husserliana* I, p. 69; (trad. rom., p. 62: „pentru a putea pune mai apoi, în mod corect, problemele referitoare la intersubiectivitatea transcendentală ca niște probleme de un rang superior și având un anumit fundament").

În partea a treia a acestui studiu, vom vedea dacă Husserl a reușit să treacă pragul intersubiectivității. Pentru moment, să observăm până la ce grad de radicalism a condus Husserl această egologie și la ce paradox a împins solipsismul transcendental.

În a patra *Meditație carteziană*, este tematizat *ego*-ul însuși, în calitate de *ego* al lui *cogito*: „el se constituie continuu în sine ca existent" (*also sich in sich selbst als seiend kontinuierlich Konstituierendes*)[52]. Husserl trebuia deci să depășească teza mai veche din *Ideen*, potrivit căreia *ego*-ul este „polul identic al trăirilor" (*der identische Pol der Erlebnisse*). De acum înainte, *ego*-ul este „*ego*-ul luat în concretitudinea sa absolută pe care îl desemnăm prin termenul leibnizian de monadă" (*das in voller Konkretion genommene ego (das wir mit dem Leibniz'schen Worte Monade nennen wollen)*)[53]. Ce semnificație are această trecere de la limbajul cartezian la cel leibnizian? Ea marchează victoria totală a interiorității asupra exteriorității, a transcendentalului asupra transcendentului: tot ceea ce există pentru mine se constituie în mine, iar această constituire este viața concretă a eului. Din acest moment, se poate spune că toate problemele de constituire sunt incluse în cea „a explicitării fenomenologice a acestui *ego* monadic (problema constituirii sale pentru el însuși). (...) În cele din urmă, se pare că fenomenologia acestei constituiri de sine pentru sine coincide cu fenomenologia ca atare" (*der phänomenologischen Auslegung dieses monadischen ego (das Problem seiner Konstitution für sich selbst)... In weiterer Folge ergibt sich die Deckung der Phänomenologie dieser Selbstkonstitution mit der Phänomenologie überhaupt...*)[54]. Fenomenologia se va angaja deci să traverseze deșertul solipsismului, ca asceză filozofică. Feno-

[52] *Op. cit.*, p. 100; (trad. rom., p. 98).
[53] *Ibid.*, p. 102; (trad. rom., p. 100).
[54] *Ibid.*, pp. 102–103; (trad. rom., p. 101).

menologia este ştiinţa *ego*-ului unic despre care am o evidenţă originară, *ego*-ul meu. Kantianismul nu se putea confrunta niciodată cu o astfel de problemă. Nu numai pentru că în perspectiva sa epistemologică el nu putea să întâlnească decât conştiinţa în general, subiectul adevăratei cunoaşteri. Dar şi pentru că simţirea (*Gemüt*) pe care *Critica* o lua ca subiect concret era permanent îndreptată spre obiectul transcendental = X, care scapă fenomenului şi *care poate fi existenţa absolută a unei alte persoane*. La Husserl, dezontologizarea obiectului presupune în mod virtual dezontologizarea corpului celuilalt şi a celorlalte persoane. Astfel, descrierea subiectului concret, pusă sub semnul idealismului, conduce la această solitudine metafizică ale cărei consecinţe Husserl le-a asumat cu o onestitate exemplară.

De aceea, constituirea alterităţii, care asigură trecerea la intersubiectivitate, este piatra de temelie a eşecului sau a succesului, nu a fenomenologiei, ci a filozofiei implicite a fenomenologiei.

3. „Constituirea alterităţii" şi „Respectul"

Toate aspectele fenomenologiei converg deci către problema constituirii alterităţii. Oare pentru acest lucru părăsim problematica kantiană? Pătrundem oare într-un nou tărâm care nu a fost cercetat de spiritul kantian? Nicidecum. Această ultimă aventură a fenomenologiei husserliene, născută din ceea ce „experienţa transcendentală" a lui Husserl are mai puţin kantian, ne readuce în mod neaşteptat în centrul kantianismului: desigur, nu la *Critica raţiunii pure*, ci la filozofia practică.

Kant nu are o fenomenologie a cunoaşterii celuilalt: fenomenologia simţirii (*Gemüt*) este prea implicită şi prea încărcată de consideraţiile epistemologice, pentru a conţine cel puţin schiţa unei teorii a intersubiectivităţii; cel mult,

i-am găsi premisele în *Antropologie*, în cadrul teoriei pasiunilor, pe care Kant o conduce cu adevărat ca pe o teorie a intersubiectivității. Dar toate acestea nu sunt la fel de importante ca eseurile remarcabile ale lui Husserl despre empatie (*Einfühlung*). Teoria empatiei (*Einfühlung*) face parte din fenomenologia descriptivă, înainte de a avea ca sarcină rezolvarea paradoxului solipsismului transcendental. Ea face corp comun cu fenomenologia percepției, percepția celuilalt înscriindu-se în semnificația lumii pe care o sesizez; ea se înscrie în constituirea lucrului căruia îi determină stratul ultim de obiectivitate; ea este implicată în constituirea obiectelor culturale, a limbajului, a instituțiilor.

Fenomenologia, prin urmare, la nivelul propriu-zis descriptiv, nu are nimic de învățat de la Kant; în acest caz, ghidul nu este Kant, ci Husserl.

În schimb, vom apela la Kant pentru rezolvarea dificultăților provenite din interpretarea filozofică a reducției, care culminează prin paradoxul solipsismului transcendental. Husserl nu și-a propus doar să descrie cum apare celălalt, în ce moduri perceptive, afective, practice se constituie sensul de „celălalt", de *alter ego*: el a încercat să îl constituie *în* mine și, totuși, să îl constituie în calitate de „celălalt".

Aceasta este sarcina *Meditației* a cincea; se poate spune că acest eseu dificil este un pariu imposibil de câștigat: autorul încearcă să îl constituie pe celălalt ca pe un sens care se formează în mine, în ceea ce *ego*-ul are mai „propriu", în ceea ce Husserl numește sfera propriului; dar, în același timp în care îl constituie pe celălalt în mine conform exigenței idealiste, el înțelege să respecte și sensul legat de prezența celuilalt, ca diferit de mine și ca un alt eu care are lumea sa, care mă percepe, mi se adresează și stabilește cu mine relații de intersubiectivitate, din care rezultă o lume unică a științei și diverse lumi de cultură. Husserl nu vrea să sacrifice nici exigența idealistă, nici respectul caracteristicilor particulare

ale empatiei (*Einfühlung*). Exigența idealistă cere ca celălalt, *ca* lucru, să fie o unitate de moduri de apariție, un sens ideal prezumat; supunerea față de real pretinde ca celălalt să „transgreseze" sfera mea proprie de experiență, să surprindă, la limitele trăirii mele, un *surplus* de prezență incompatibil cu includerea oricărui sens în trăirea mea.

Problema alterității scoate deci în evidență divorțul latent dintre cele două tendințe ale fenomenologiei, tendința descriptivă și tendința dogmatică. Meritul lui Husserl constă în faptul de a fi ținut pariul până la capăt. Preocuparea descriptivă de a respecta alteritatea celuilalt și preocuparea dogmatică de a-l fonda pe celălalt în sfera primordială proprie a *ego*-ului își găsesc acordul în ideea de sesizare prin *analogie* a celuilalt.

Celălalt este el însuși aici și, cu toate acestea, eu nu trăiesc trăirea sa; celălalt este doar „aprezentat" (*appräsentiert*) – dar pe baza corpului său care, el singur, este „prezentat" (*präsentiert*) – cu o evidență originară în sfera experienței mele trăite. „În" mine se prezintă un corp care aprezintă o altă trăire decât a mea. Această trăire este asemănătoare cu a mea, în virtutea cuplării (*Paarung*) dintre corpul meu de aici și celălalt corp de acolo; această configurație prin cuplare instituie analogia dintre trăirea empatică (*eingefühlt*) și trăirea ca experiență personală (*erlebt*), dintre trăirea celuilalt și trăirea mea.

A reușit Husserl să constituie străinul în calitate de străin în sfera proprie a experienței? A respectat pariul de a învinge solipsismul fără a sacrifica egologia? Este ciudat faptul că celălalt, aprezentat prin corpul său și sesizat analogic prin „sinteza pasivă", are o valoare de existență (*Seinsgeltung*) care îl smulge din sfera mea primordială. Oare în ce fel o analogie – presupunând faptul că îl cunosc pe celălalt prin analogie – poate avea această vizare transcendentă, în timp ce toate celelalte analogii trec de la un lucru la altul în interiorul experienței *mele*? În cazul în care corpul celuilalt se

constituie „în" mine, în ce mod trăirea celuilalt, legată de acesta, este aprezentată „în afara" mea? Cum poate o simplă concordanță între modurile de manifestare ale comportamentului să semnaleze (*indizieren*) un străin, și nu un lucru mai profund al lumii „mele"? A reușit Husserl să se eschiveze în fața importanței uriașe a constituirii reității (*Dinglichkeit*) – a lucrului ca lucru – într-un flux de contururi, de adumbriri (*Abschattungen*)? Oare celălalt este ceva mai mult decât o simplă unitate de contururi concordante?

Este adevărat faptul că, în *Ideen* II (a treia parte), Husserl opune într-un mod radical constituirii persoanelor pe cea a naturii (lucruri și corpuri animate). I se întâmplă chiar ca, într-unul dintre apendice, să opună „unității de apariții" a lucrului (*Erscheinungseinheit*) „unitatea de manifestare absolută" – a persoanei (*Einheit absoluter Bekundung*): în consecință, persoana ar fi mult mai mult decât o desfășurare de adumbriri; ea ar fi o apariție absolută de prezență. Dar această opoziție între persoana care se „anunță" și lucrul care „apare" este impusă de descriere și minimalizată de filozofia reducției. Ea determină o schimbare totală a sensului idealist al constituirii: ceea ce persoana anunță este chiar existența sa absolută; a constitui persoana înseamnă deci să descoperi în ce moduri subiective se realizează recunoașterea alterității, a caracterului străin al unei alte existențe. Idealismul husserlian trebuia să se împotrivească acestei răsturnări a sensului constituirii.

În acest moment, se impune o întoarcere la Kant; nu pentru a perfecționa descrierea apariției celuilalt, ci pentru a înțelege sensul *existenței* care se anunță în această apariție. Este remarcabil faptul că tocmai un filozof neinițiat în domeniul descrierii fenomenologice s-a îndreptat direct spre acest sens al *existenței*: atunci când Kant introduce, în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, a doua formulare a imperativului categoric: „Acționează astfel încât să folosești umanitatea

atât în persoana ta, cât și în persoana oricăruia altuia totdeauna în același timp ca scop, și niciodată numai ca mijloc" (*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest*)[55]. Am putea fi contrariați de această introducere bruscă a alterității în formalismul kantian și i s-ar putea reproșa că această determinare practică a celuilalt prin *respect* nu este precedată de vreo descriere a cunoașterii celuilalt. Oare nu ar trebui mai întâi ca celălalt să fie cunoscut în calitate de celălalt și apoi să fie respectat? Kantianismul sugerează un răspuns total diferit. Singura determinare a existenței celuilalt constă în respectul însuși, ca dispoziție practică.

Să cercetăm mai îndeaproape demersul kantian: mai întâi, existența în sine a celuilalt este stabilită ipotetic ca identică cu valoarea sa: „Dar să admitem că ar exista ceva *a cărui existență prin ea însăși* să aibă o valoare absolută, și care *ca scop în sine* să poată deveni baza anumitor legi; atunci în el și numai în el ar putea să rezide principiul unui imperativ categoric posibil, adică al unei legi practice" (*Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen asoluten Wert hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen*)[56].

În această stabilire ipotetică a unui fundament, nu apare nici o diferență între determinarea existențială și determinarea practică a persoanei. Opoziția dintre persoană și lucru este dintr-odată practico-existențială: „lucrul" aparține, ca obiect al dorințelor mele, categoriei mijloacelor; persoana

---

[55] (A p. 429) (trad. de Delbos Delagrave, pp. 150–151, citat de aici înainte ca D, urmată de numărul paginii) (Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura IRI, trad. de N. Bagdasar, 1999, p. 238; de aici înainte citată ca *Întemeierea*, urmată de numărul paginii).

[56] (A pp. 427–428; D p. 149), (*Întemeierea*, p. 237).

aparține, ca ob-iect al respectului, categoriei scopurilor în sine: „ființele raționale se numesc *persoane*, fiindcă natura lor le distinge deja ca scopuri în sine" (*...dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst... auszeichnet*)[57].

Ni se va obiecta că respectul, ca și simpatia, este un sentiment subiectiv și că nu are capacitatea de a ajunge la un în sine ca percepția sensibilă sau dorința. Însă situarea respectului la nivelul percepției, dorinței sau chiar simpatiei e o greșeală: respectul este momentul *practic* care fundamentează vizarea transcendentă a simpatiei; simpatia, ca afect, nu are o importanță mai mare decât ura sau iubirea; de aceea, extinderea, de altfel justificată, a fenomenologiei husserliene în sensul trasat de Max Scheler, de Mac Dougall sau de existențialiștii francezi nu schimbă nimic în privința problemei existenței, chiar dacă oferă un inventar mai bogat al modalităților de apariție a celuilalt. Respectul, în calitate de sentiment *practic*, stabilește o limită facultății mele de a acționa; astfel, vorbind despre umanitate, Kant stabilește că ea nu este un „scop subiectiv" care ar viza simpatia mea, ceea ce ar însemna totuși să o includ printre înclinațiile mele „ca obiect pe care ni-l propunem singuri într-adevăr ca scop" (*als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht*)[58]; umanitatea, ca lege care constituie „suprema condiție care limitează toate scopurile subiective" (*die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke*)[59], este un „scop obiectiv"; mai departe, Kant o numește mult mai apăsat „o condiție supremă care limitează folosirea tuturor mijloacelor" (*die oberste einschränkende Bedingung im Gebrauch aller Mittel*)[60]. Tot astfel este și persoana: ea este „un scop

---

[57] (A pp. 428–429; D p. 149), (*Întemeierea*, p. 238).
[58] (A p. 431; D p. 154), (*Întemeierea*, p. 240).
[59] (*Ibid.*), (*Întemeierea*, p. 240).
[60] (A p. 438; D p. 166), (*Întemeierea*, p. 247).

care există prin sine", pe care nu o pot gândi decât în mod negativ, ca cel „împotriva căruia nu trebuie să acționez niciodată" (*dem niemals zuwider gehandelt... werden muß*)[61].

Prin respect, persoana se găsește situată dintr-odată printre alte persoane a căror alteritate reciprocă este fundamentată riguros pe baza ireductibilității lor la condiția de mijloace. Altfel, celălalt și-ar pierde dimensiunea etică pe care Kant o numește *demnitatea* (*Würde*) sau valoarea sa absolută, simpatia și-ar pierde caracterul său de *stimă*, iar persoana nu ar fi altceva decât „o existență pur naturală" – *blosses Naturwesen* – iar simpatia, un afect animal.

Dar vom observa că propoziția „Natura rațională există ca scop în sine" (*die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*)[62] nu este decât un postulat. Iar Kant acceptă cu ușurință acest lucru[63]. Acest postulat este conceptul unei ordini a scopurilor, adică legătura sistematică a ființelor raționale prin legi comune. Istoricului nu îi este greu să recunoască aici ideea augustiniană a cetății lui Dumnezeu și pe aceea leibniziană a ordinii grației. Ceea ce este specific kantian, este faptul că la această idee se ajunge printr-o mișcare de regresiune către fundamentul voinței bune, deci prin radicalizarea unui demers al libertății. Pluralitatea și comunicarea conștiințelor nu pot face obiectul unei descrieri, dacă ele nu sunt determinate mai întâi printr-un act de „fundamentare" – *Grundlegung*; în acest caz, comunicarea conștiințelor este cea care face posibilă coordonarea libertăților și cea care transformă fiecare voință subiectivă în libertate.

Turnura strict juridică pe care o cunoaște această reciprocitate a libertăților, sub ideea unei legislații *a priori*, este, fără îndoială, regretabilă; cu siguranță, nu acesta este lucrul cel mai remarcabil la Kant. Ceea ce stârnește încă

---

[61] (A p. 437; D p. 165), (*Întemeierea*, p. 246).

[62] (A p. 429; D p. 150), (*Întemeierea*, p. 238).

[63] Vezi nota sa de la *op. cit.*, A p. 429, (*Întemeierea*, p. 238).

admirația este faptul că nu a căutat o altă „situație" pentru persoană decât „apartenența" sa (ca membru sau lider) la o totalitate practică și etică de persoane. Dincolo de aceasta, ea nu mai este o persoană. Existența sa nu poate fi decât o *existență-valoare*. Aparițiile afective ale celuilalt nu depășesc în mod obligatoriu nivelul ustensilei sau al mărfii.

Astfel, existența absolută a celuilalt ține la început de intenția voinței bune; numai o mișcare reflexivă de fundamentare (*Grundlegung*) descoperă că această intenție conține actul de situare într-o comunitate etică în calitate de membru legislator.

Totodată, determinarea persoanei ca scop în sine existent ne readuce la problema lucrului în sine. În a doua parte, am subliniat funcția *limitativă* a lucrului în sine în ceea ce privește condițiile fenomenului; această filozofie a *limitelor*, total absentă din fenomenologie, va fi dezvoltată la nivel practic, pentru că celălalt este cel împotriva căruia eu nu trebuie să acționez. Dar, în același timp, ideea unei ordini a scopurilor scoate în evidență caracterul pozitiv al *fundamentului* în sine-lui. Numai determinarea în sine-lui nu va fi niciodată teoretică sau speculativă, ci ea va rămâne practică și etică. Singura lume inteligibilă în care mă pot „situa" este cea la care ajung prin respect; prin autonomia voinței mele și prin respectul autonomiei celuilalt, „ne transferăm ca membri în lumea inteligibilă" (*so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt*). Dar, intrând în această lume, eu nu pot să mă intuiesc, să mă simt în ea (*mich hineinschauen, hineinempfinden*): „Concepându-se ca aparținând unei lumi inteligibile, rațiunea practică nu-și depășește deloc limitele, dar le-ar depăși, desigur, dar că ar vrea să se *intuiască*, să se *simtă* în ea"[64].

---

[64] (A p. 459; D p. 201), (*Întemeierea*, p. 266).

Oare Kant nu a arătat pe această cale nu numai limitele condiţiilor fenomenului, ci şi limitele fenomenologiei înseşi? Eu pot „vedea", „simţi" apariţia lucrurilor, a persoanelor, a valorilor; dar existenţa absolută a celuilalt, model al oricărei existenţe, nu poate fi simţită; ea se prezintă trăirii mele ca ceva străin prin chiar apariţia celuilalt în comportamentul, expresia, limbajul şi acţiunea sa; dar această apariţie a celuilalt nu-l poate anunţa ca existenţă în sine. Existenţa sa trebuie să fie determinată în mod practic ca ceea ce *limitează* pretenţia simpatiei mele de a reduce persoana la calitatea sa dezirabilă şi ca ceea ce *fondează* însăşi apariţia sa.

Meritul fenomenologiei este acela de a fi ridicat prin „reducţie" cercetarea apariţiei la rangul de ştiinţă. Dar meritul kantianismului este acela de a fi ştiut să acorde cercetarea apariţiei cu funcţia-limită a în sine-lui şi cu determinarea practică a în sine-lui ca libertate şi ca totalitate a persoanelor.

Husserl *construieşte* fenomenologia. Dar Kant îi *stabileşte limitele* şi o *fondează.*

9. SENTIMENTUL

Nu este ușor să găsim locul *potrivit* al sentimentului în ansamblul gândirii filozofice. Două pericole ne pândesc, printre care trebuie să înaintăm cu îndrăzneală. Pe de o parte, o filozofie a intelectului reduce sentimentul la rolul de reziduu; πάθος-ul trebuie să elimine fără încetare λόγος-ul. Pe de altă parte, o filozofie a sentimentului cere „inimii" revelații asupra lucrurilor necunoscute de intelect; ea îi cere un sprijin imediat, o intuiție pură, dincolo de orice discurs.

Am dori să cercetăm o cale de mijloc, între aroganța unei filozofii a intelectului și toleranța unei filozofii a sentimentului; o cale care să nu fie cea a unui eclectism facil, ci o mediere autentică, adică o extremă. Această cale intermediară, pentru a o numi în linii mari înainte de a o parcurge, ar fi aceea a unei geneze reciproce a rațiunii și a sentimentului; o geneză astfel încât capacitatea de cunoaștere să producă efectiv, prin ierarhizare, *gradele* corespunzătoare ale sentimentului; dar și una astfel încât sentimentul să producă efectiv, la rândul său, însăși *intenția* rațiunii. Prin urmare, am dori să dezvoltăm în continuare dubla spirală a sentimentului și a rațiunii.

Dar, înainte să începem acest demers, am dori să precizăm cine ne dă dreptul să-l întreprindem. Este vorba despre rolul general al sentimentului. Există realmente o funcție universală a sentimentului (*Füllen*, *feeling*), care conferă unitate

acestui concept de-a lungul aspectelor pe care le vom examina mai departe.

1. *Rolul general al sentimentului: intenționalitate și interioritate*

Vom căuta să stabilim acest rol general cu ajutorul unei analize *intenționale*. Lăsăm deoparte problema de a ști dacă există mai multe grade sau stadii ale sentimentului: mai precis, aceasta va fi sarcina unei geneze reciproce a sentimentului și a rațiunii. Mai degrabă ne vom întreba care este, la fiecare stadiu, vizarea sentimentului.

Însă imediat cădem în încurcătură; sentimentul – de exemplu iubirea, ura – este fără îndoială intențional; el înseamnă a simți ceva: lucrul iubit, lucrul urât. Dar e vorba de o intenționalitate foarte stranie: ea vizează niște calități simțite cu privire la lucruri sau cu privire la persoane; dar, în același timp, ea pune în evidență modalitatea în care eul este profund *afectat*. Iată paradoxul stânjenitor: coincidența intenționalității și a interiorității, a intenției și a afecțiunii în aceeași trăire. Această coincidență ne demonstrează că filozofia respinge, chiar și acum, ideea de a asocia sentimentului un *obiect*, punând în discuție doar subiectivitatea sa; și totuși, el poate fi exprimat, comunicat, elaborat într-un limbaj cultural tocmai datorită acestei vizări intenționale, a acestei depășiri a sentimentului într-un lucru simțit. Dar într-un mod îndreptățit, ezităm să numim *obiecte* aceste corelate ale sentimentului; pentru că nu sunt obiecte, ci doar calități care au nevoie, pentru a fi obiectivate, de suportul obiectelor percepute și cunoscute; aceste obiecte sunt asemenea substantivului – centru al semnificațiilor – la care se raportează aceste calități resimțite; prin ele însele, aceste corelate ale sentimentului nu sunt decât epitete fără acoperire; desigur, ele se află în afara conștiinței, dar numai în sensul că sunt lucrul vizat

și lucrul semnificat [de conștiință]: pentru a le situa efectiv în afară, în lume, este necesar suportul unui lucru exterior, al unei persoane prezente. Dar, în același timp în care lucrurile percepute și persoanele prezente obiectivează lucrul iubit și lucrul urât, acestea din urmă manifestă cu privire la lucruri iubirea *mea* și ura *mea*. Iată celălalt aspect al acestei experiențe remarcabile: în mod intențional, sentimentul nu este obiectiv; el nu este străbătut de o intenție poziționalã, de o credință ontică; el nu se opune unui lucru existent; el nu semnifică ființarea lucrului cu ajutorul calităților pe care le vizează; el nu se încrede în existența a ceea ce vizează. Nu. Dar el manifestă cu privire la lucru și prin intermediul lucrului iubit și lucrului urât existența mea-astfel-afectată [*mon être-affecté-ainsi*]. A simți, înseamnă să te simți într-un fel sau într-altul; eu mă simt trist sau vesel.

Iată paradoxul sentimentului. Cum este el posibil? Cum este posibil ca aceeași trăire să *desemneze* un aspect al lucrului și, prin acesta, să *exprime* intimitatea eului?

Legătura dintre intențional și intim în interiorul sentimentului poate fi înțeleasă în felul următor.

Sentimentul este manifestarea resimțită a unei relații cu lumea mai profundă decât cea a reprezentării care instituie polaritatea subiectului și a obiectului. Această relație cu lumea trece prin toate firele secrete, „țesute" între noi și celelalte ființe, pe care le numim mai precis „tendințe". Aceste legături antepredicative, prereflexive, preobiective nu pot fi sesizate decât prin două limbaje fragmentate, cel al comportamentelor și cel al sentimentelor; dar ele constituie rădăcina comună a acestor două limbaje; o tendință este direcția obiectivă a unui comportament *și*, în același timp, vizarea unui sentiment; de aceea, sentimentul nu este nimic altceva decât însăși direcția resimțită a comportamentului; manifestarea resimțită a acestui „de ce" se apropie, „departe de ce" se îndepărtează, „împotriva a ce" luptă dorința noastră.

Merită să zăbovim asupra acestei poziții, care este piatra de temelie a întregii noastre reflecții. Această calitate de *revelator* pe care o acordăm sentimentului în funcție de elanurile existenței noastre și de legăturile sale preobiective cu ființările lumii întâlnește două tipuri de rezistențe: cea venită din partea psihologiei comportamentului și cea venită din partea psihologiei abisale; prima va invoca faptul că sentimentul nu reprezintă decât o parte a comportamentului și că numai totalitatea comportamentului are sens. La care trebuie răspuns că sentimentul nu este o parte a comportamentului, dar că acesta poartă semnificația întregului; tocmai trăirea afectivă scoate în evidență sensul comportamentului, arătând ce semnificație are „a duce lipsă de...", „a tinde către...", a atinge, a poseda și a se bucura; altfel spus, sentimentul nu face altceva decât să exprime intenția imanentă „tensiunilor" și „pulsiunilor" de care vorbește psihologia comportamentului. În acest loc, psihologia abisală va obiecta că sentimentul trăit oferă doar sensul aparent, că cel care trebuie descifrat este sensul latent, acesta fiind sensul real, și că sentimentul trebuie tratat doar ca un simplu simptom. Este adevărat: dar acest sens real nu va fi niciodată decât o interpretare a sensului aparent; iar esențial este să existe un sens; însă, oricât de departe am împinge și ar trebui să continuăm suspiciunea în privința sensului aparent, tot el este cel care aduce pulsiunile în dimensiunea semnificantului; fără un sentiment, chiar dacă înșelător, pulsiunile n-ar fi decât metafore preluate din fizică; chiar și fals, sentimentul este tot un revelator al intenționalității; că acest revelator este unul înșelător, acest lucru reprezintă o dificultate suplimentară, care nu schimbă cu nimic raportul fundamental de manifestare dintre „lucrul acționat" și „lucrul simțit"; pentru că disimularea este tot o aventură a manifestării.

Odată îndepărtate aceste două obiecții, putem avansa în interpretarea sentimentului; am tratat sentimentul drept

manifestarea resimțită a tuturor acelor legături cu ființările și aspectele lumii care constituie tendințele. Putem înțelege acum funcția sentimentului, această funcție de a conferi unitate tuturor manifestărilor vitale, psihice și spirituale. Această funcție poate fi luată drept *reversul* funcției obiectivării[1]. În timp ce reprezentarea ne *opune* obiecte, sentimentul demonstrează afinitatea noastră, participarea, armonia electivă cu realitățile a căror imagine afectivă o purtăm. Scolasticii aveau un cuvânt foarte potrivit pentru a exprima această legătură reciprocă a ființelor vii cu bunurile care îi sunt de aceeași speță; ei vorbeau despre o uniune conaturală. Această legătură conaturală o realizăm într-un mod tacit prin tendințele noastre, o resimțim în toată viața noastră afectivă.

De aici rezultă că poate avea loc o apariție a sentimentului proporțională cu apariția rațiunii; la toate nivelurile examinate de cunoaștere, sentimentul va fi efectiv contrapartea dualității dintre subiect și obiect; acestei diferențe, el îi răspunde printr-o conștiință a apartenenței, prin certitudinea afinității noastre chiar pentru lucrul căruia ne împotrivim, pe care îl respingem. Și în sfârșit înțelegem de ce sentimentul, implicat în acest mod în aventura cunoașterii și a obiectivității, trebuie să prezinte această stranie textură intențională despre care vorbeam; pe de o parte, sentimentul, prin activitatea de obiectivare, proiectează corelatele sale afective, calitățile sale resimțite *asupra* lucrurilor constituite: lucrul iubit, urât, dezirabil și abominabil, lucrul trist și cel vesel; astfel, el pare a juca rolul de obiect. Dar cum aceste calități nu sunt niște obiecte în fața unui subiect, ci expresia intențională a unei legături indivizibile cu lumea, sentimentul va apărea în același timp ca o nuanță a sufletului, ca un afect. Acest peisaj este înveselitor, iar eu sunt vesel; sentimentul este apartenența mea la acest peisaj care, în schimb, este semnul

[1] William Stern, *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*.

și cifrul intimității mele. Pentru că totalitatea limbajului nostru s-a format în dimensiunea obiectivității în care subiectul și obiectul sunt distincți și opuși, sentimentul nu mai poate fi descris decât în mod paradoxal, ca unitate a unei intenții și a unui afect, a unei intenții îndreptate spre lume și a unui afect a eului; dar acest paradox este doar un semn al misterului sentimentului, care constă mai precis în legătura indivizibilă a existenței mele cu celelalte ființări și cu ființa prin intermediul dorinței și iubirii.

2. *Dualitatea cunoașterii și dualitatea simțirii*

Analiza intențională pe care tocmai am schițat-o poate fi continuată mai departe. Ne propuseserăm să demonstrăm *geneza reciprocă* a rațiunii și a sentimentului. Proiectul este îndreptățit, dacă este adevărat că sentimentul are ca funcție generală interiorizarea realității pe care noi o „obiectivăm" și compensarea diferenței subiect-obiect prin conștiința participării. De acum înainte, sentimentul și rațiunea apar în același timp și se dezvoltă împreună; numai o ființă rațională este și una a sentimentului.

Ce se așteaptă atunci de la această *geneză reciprocă*? Două lucruri. În primul rând, teoria obiectului trebuie să ne furnizeze un principiu de ierarhie în confuzia afectivă; într-adevăr, analiza noastră anterioară a rămas foarte imprecisă și prin aceasta chiar foarte abstractă; am reflectat asupra raporturilor dintre iubire și lucrul iubit, fără să precizăm dacă era vorba de lucruri, persoane, idei, comunități sau Dumnezeu; numai geneza sentimentului prin rațiune și obiectele sale poate să determine poziția tendințelor și să ierarhizeze sentimentul în chiar interioritatea sa. Ne așteptăm deci ca această geneză reciprocă să ne conducă de la o analiză *orizontală* a legăturii de participare dintre iubire și lucrul iubit, la o analiză *verticală* a stadiilor sentimentului.

Nu vom parcurge această ierarhie a vieții afective în totalitatea gradelor sale, ci o vom identifica prin cele două extreme ale sale, astfel încât să descoperim *amplitudinea sentimentului*. Această temă a *amplitudinii sentimentului* ne va preocupa în partea a doua a acestui studiu.

Al doilea lucru pe care am dori să îl demonstrăm în continuare este acesta: dacă sentimentul se ierarhizează în funcție de capacitatea de cunoaștere, *viața* sentimentului este în schimb cea care însuflețește și susține viața rațiunii; iar această viață a sentimentului am dori să o surprindem prin termenul mijlocitor al dialecticii ascendente, prin acest θυμός pe care Platon îl așeza între dorință și rațiune, care este probabil sentimentul ca atare.

Astfel, după ce vom ajunge la punctele extreme pentru a înțelege amplitudinea sentimentului în lumina celei a rațiunii, vom reveni la termenul mijlocitor pentru a demonstra fragilitatea rațiunii prin cea a sentimentului.

Să trecem mai întâi de la amplitudinea cunoașterii la cea a simțirii. Această amplitudine a cunoașterii poate fi descrisă ca o disproporție inițială între două vizări care coincid în constituirea obiectelor noastre. Pe de o parte, o vizare a percepției, în mod fundamental perspectivistă, pe de altă parte, o vizare a intelectului, care pretinde să determine obiectul însuși. Nu revenim aici asupra analizei bine-cunoscute a perspectivismului percepției: întotdeauna îmi apare un aspect, apoi un altul, iar obiectul este sesizat întotdeauna dintr-un punct de vedere, apoi dintr-altul. Esențial este faptul că această vizare perspectivistă este traversată întotdeauna de vizarea unui sens neperspectivist, care urmărește adevărul lucrului însuși; acest sens îl vizăm cu siguranță *într-o* perspectivă, dar dincolo de orice perspectivă; tocmai această vizare a adevărului este cea care descoperă perspectiva ca perspectivă. Or, ce se află la polul opus al acestei vizări? Exigența unei totalități, exigența totalității condițiilor pentru

orice lucru condiționat. Astfel, omul este această ființă întinsă între două vizări, cea a lui acesta-aici-acum [*ceci-ici-maintenant*] în *certitudinea* prezentului viu, și cea a împlinirii cunoașterii în *adevărul* totalității. Istoria filozofiei dă nume diferite acestei duble vizări: opinie și știință, intuiție și intelect, certitudine și adevăr, prezență și semnificație. Oricare ar fi numele acestei dualități originare, ea nu permite constituirea unei filozofii a percepției înaintea unei filozofii a discursului și ne constrânge să le elaborăm împreună, una cu cealaltă și una prin cealaltă; judecata este această mișcare a intelectului de pendulare între cele două extreme ale impresiei și totalității.

Acesta este firul director: omul este dual la nivelul umanității sale și simplu în interiorul trăirii. Dar această dualitate la nivelul umanității nu are nimic *dramatic* la nivelul cunoașterii; pentru că ea își găsește echilibrul la nivelul obiectului; obiectivitatea obiectului este tocmai sinteza efectuată, sinteza semnificației și a apariției, a Verbului și a Privirii. Se poate spune că dualitatea omului se proiectează în sinteza obiectului în care se uită pe sine și dispare obiectivându-se.

Dar dacă sentimentul interiorizează ceea ce cunoașterea obiectivează, ce se întâmplă cu această dualitate care tocmai dispărea în sinteza obiectuală [*objectale*]? Sinteza obiectivă [*objective*] ajunge să se interiorizeze în dualitatea resimțită și neexprimată, în „disproporția" afectivă.

Astfel, dualitatea tacită a cunoașterii, diminuată la nivelul obiectului, se reflectă în sentiment ca dualitate dramatică. Vom cerceta în continuare această dualitate acută. Ne întâlnim aici cu ideea platonică a amplitudinii vieții afective: ἐπιθυμία –θυμός–ἔρως (dorință–inimă–iubire)*; am spus că vom

* A se vedea Platon, *Timaios* (trad. de C. Partenie) în *Opere* VII, Editura Științifică, București, 1993, p. 190. Pentru detalii, se poate consulta nota 158 a traducătorului.

lăsa pentru final reflecția asupra lui θυμός, care va reprezenta pentru noi sentimentul prin excelență, viața sentimentului împărțită între viață și spirit. Ce sens are această dualitate afectivă a lui θυμός și a lui ἔρως?

După părerea noastră, ea trebuie tratată ca o dualitate originară: în loc să o derivăm din altceva, trebuie să o considerăm drept cheia vieții afective umane. Or, greșeala de metodă a *Tratatelor de pasiuni* antice a fost, după părerea noastră, aceea de a propune o ordine progresivă de la simplu la complex, de la pasiunile principale la cele derivate, în timp ce trebuia plecat de la disproporția originară dintre dorința vitală și iubirea spirituală sau intelectuală: nu de la simplu la complex, ci de la dual la conflict. Pe această cale ajungem la o afectivitate umană și nu la una animală: iluzia pe care *Tratatele de pasiuni* antice au transmis-o de altfel filozofiei moderne este aceea de a stabili un prim strat de tendințe și stări afective comune animalului și omului și de a înălța treapta umanității pe această bază; în timp ce umanitatea omului este tocmai această polaritate inițială între extremitățile căreia este situată „inima".

Cum să scoatem în evidență această polaritate? Cercetând afectele care finalizează, împlinesc procesul nevoii, iubirii și al dorinței[2]. Există două modalități de „a finaliza"; una încheie și completează operațiunile izolate, parțiale – este plăcerea; celeilalte îi revine rolul să *perfecționeze* ceea ce Aristotel numea ἔργον, opera omului, ceea ce Kant numește *Bestimmung*, menirea omului, și ceea ce modernii numesc destinul sau proiectul existențial al omului: este Fericirea sau Beatitudinea. Plăcerea este un scop finit, perfect între limitele sale, așa cum a demonstrat-o magistral Aristotel. Cât despre fericire, ea nu poate fi înțeleasă ca o extindere a plăcerii; pentru că modalitatea sa de a finaliza nu este

[2] S. Strasser, *Das Gemüt*.

reductibilă la o simplă sumă, la o adunare de plăceri reînnoite fără încetare și pe care ar întrerupe-o moartea: Fericirea nu este o *sumă*, ci *un întreg*. Lucru pe care Kant nu l-a avut în vedere, atunci când a criticat ideea de fericire; („plăcerea vieții care însoțește neîncetat întreaga existență"[3]); concepția sa este aceea a unei adunări, a unei sume de simple „conștiințe a rezultatului" (Scheler); or, fericirea nu este o sumă de dorințe elementare satisfăcute; pentru că nu există acte care ne fac fericiți. Există numai semne și promisiuni ale fericirii; dar aceste semne sunt mai puțin niște satisfacții care saturează dorințele limitate, cât niște evenimente, întâlniri care deschid niște perspective nelimitate, ca printr-o eliberare a orizontului.

Dacă această fenomenologie a fericirii pe care S. Strasser a dezvoltat-o într-un mod remarcabil este exactă, putem demonstra cu ușurință că ideea de fericire sau de beatitudine este un sentiment cu aceeași amplitudine ca cea a rațiunii. Întrucât pretindem totalitatea, suntem capabili de fericire.

În acest loc îl regăsim pe Kant, după ce l-am criticat. Meditând la începutul *Dialecticii* din *Critica rațiunii practice* asupra originii oricărei Dialectici, el consideră că „rațiunea are totdeauna o dialectică proprie, fie că o analizăm în sensul său speculativ, fie că o facem în sensul său practic; pentru că ea *cere* totalitatea absolută a condițiilor pentru o condiție dată"*. Acest verb a *cere* (*verlangen*) este lămuritor: pentru că el subliniază momentul în care exigența rațiunii, care este rațiunea în calitate de exigență, se interiorizează în sentiment; exigența este de asemenea cerere, solicitare și este însuși

---

[3] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*.

* *Id.*, *Critica rațiunii practice*, trad. de N. Bagdasar, Editura IRI, 1999, p. 135: „rațiunea pură își are totdeauna dialectica ei, fie că o privim în folosirea ei specifică, fie că o privim în folosirea ei practică; căci ea cere totalitatea absolută a condițiilor unui condiționat dat".

sentimentul. Să îl urmăm în continuare pe Kant: câteva rânduri mai jos, reflectând asupra puterii iluziei – asupra necesarei iluzii – legate de această solicitare, el descoperă la originea ei o „perspectivă (*Aussicht*) spre o ordine de lucruri mai înaltă, imuabilă, în care ne găsim deja acum și în care putem fi pe viitor capabili, prin anumite precepte, să ne continuăm existența conform determinării supreme a rațiunii“[4]. Toți acești termeni sunt esențiali: această perspectivă (*Aussicht*) care se deschide – această ordine în care ne aflăm –, această continuare a existenței conformă cu menirea (sau, și mai mult, cu sarcina sau cu porunca rațiunii) nu sunt oare, *în același timp*, rațiunea ca exigență a totalității *și* sentimentul fericirii ca împlinire a finalității? Kant, e drept, nu îl numește fericire, ci „obiectul total al rațiunii pure practice“. Dar dacă „acest obiect total“ nu este fericirea, așa cum a criticat-o Kant, nu este totuși ceea ce Aristotel numea fericire și despre care spunea că este „cea în vederea căreia“ facem toate lucrurile – sau, și mai mult, ceea ce „urmărim“? „A urmări“ al lui Aristotel nu este „a cere“ al lui Kant? Oare Kant nu este foarte aproape de Aristotel atunci când pomenește de scopul originar al voinței și când vorbește de „voința perfectă a unei ființe raționale care ar deține în același timp toată puterea“? Mai mult, acest „obiect total“ nu cere oare ca fericirea să fie pusă de acord cu virtutea sub semnul totalității? Pentru că, spune Kant, privarea de fericire „nu poate nicidecum să se acorde cu această voință perfectă“; pentru a putea deci forma ideea de „bine suprem al unei lumi posibile“, este necesar ca fericirea să aparțină în mod originar esenței acestei voințe desăvârșite sau totale.

Prin urmare, rațiunea este, în calitate de deschidere asupra totalității, cea care produce sentimentul ca deschidere spre fericire.

---

[4] *Ibid.*, p. 136.

Dar această geneză este una *reciprocă*. Care este acel lucru pe care numai sentimentul îl descoperă, iar raţiunea singură nu îl poate demonstra? În primul rând faptul că *această* raţiune este raţiunea *mea*; sentimentul efectuează aproprierea afectivă a raţiunii. În limbaj platonician: facem parte din familia Ideilor; Ideea este lucrul cu care sufletul se aseamănă cel mai mult; acesta este sensul cel mai profund al reminiscenţei; prin sentiment, prin ἔρως, îmi amintesc de raţiune ca de propria mea origine. În limbaj kantian: raţiunea este „menirea" mea, *Bestimmung*, intenţia potrivit căreia sunt „capabil să îmi continui existenţa". Pe scurt, sentimentul dezvăluie identitatea existenţei şi a raţiunii; sentimentul *personalizează* raţiunea.

Fără îndoială că trebuie spus mult mai mult, cu pericolul de a recădea într-un simplu formalism care ratează esenţialul din descoperirea sentimentului. Chiar în textul lui Kant, pe care îl aminteam mai sus, era vorba de această „ordine (...) în care ne găsim deja acum şi în care putem (...) să ne continuăm existenţa". Să reflectăm asupra acestui *în* („în care ne aflăm"). Sentimentul se prezintă ca o conştiinţă a lui *a fi deja în...*; el manifestă un *inesse* prin intermediul unei „anticipări transcendente". Sentimentul este mai mult decât identitatea existenţei şi raţiunii într-o persoană, este chiar apartenenţa existenţei la fiinţa al cărei principiu este gândirea. Aici, sentimentul este pe deplin el însuşi; pentru că în acest loc, observăm la lucru ceea ce numeam în prima parte identitatea intenţionalităţii şi a afecţiunii şi în care am văzut „opusul a..." şi „victoria asupra..." dualităţii subiect-obiect. Raţiunea lipsită de sentiment rămâne în dualitate, în distanţă; sentimentul ne arată că, oricare ar fi fiinţa, noi suntem aceasta; datorită sentimentului, fiinţa nu este pentru noi Alteritatea radicală [*le Tout-Autre*], ci mediul, spaţiul originar în care continuăm să existăm; acel ceva în care ne mişcăm, voim, gândim şi suntem.

3. Fragilitatea afectivă

Dar „disproporția" dintre plăcere și fericire pune în evidență, la rându-i, fragilitatea afectivă a omului și posibilitatea fundamentală a conflictului. Numai sentimentul putea descoperi această fragilitate. Într-adevăr, dualitatea dintre rațiune și sensibilitate, examinată numai la nivelul puterii de cunoaștere, nu este trăită nici ca disproporție, nici ca un conflict. Ea este proiectată în *sinteza* obiectului. Obiectul este această legătură dintre apariție și discurs; obiectul este ceea ce poate fi văzut și poate fi spus; el se arată și poate fi explicat printr-un limbaj comunicabil; datorită lui, unitatea omului se găsește în exterior; dar această unitate este pur intențională; omul devine un proiect al obiectului; iar unitatea de la sine la sine însuși este doar schițată aici într-un obiect (*Gegenstand*). Acesta este motivul pentru care „al treilea termen", termenul „mijlocitor" – cel pe care Kant îl numește imaginație transcendentală – nu este nimic altceva decât posibilitatea sintezei și nu este în nici un caz o trăire, o experiență susceptibilă de a fi trăită; el este folosit în întregime pentru a face tot ceea ce ține de obiect, de sinteza în obiect; pentru sine însuși, el nu este nimic; el rămâne „o artă ascunsă în profunzimile sufletului uman"; el rămâne, ca rădăcină comună a celor două surse, „necunoscut"; deoarece „conștiința" al cărei resort este nu e nicidecum „conștiință de sine", ci unitatea formală a obiectului, proiectul unei lumi; „eul" sintezei transcendentale nu este cineva anume.

Cu totul alta este situația în cazul sentimentului, situat între un principiu al plăcerii și unul al fericirii. „Sinteza" nu este dată nicăieri. *Interiorizându*-se prin intermediul sentimentului, dualitatea care constituie umanitatea noastră se transformă dramatic în conflict. Sintezei compacte a *obiectivității* îi răspunde dualitatea polemică a *subiectivității*.

Am dori să demonstrăm acest lucru printr-o analiză concretă care ar continua ideile lui Platon despre θυμός. În partea a doua a acestui eseu am omis acest moment intermediar, pentru a nu lua în considerație decât extremele: ἐπιθυμία și ἔρως. Or, Platon descrie acest θυμός ca pe punctul în care se concentrează contradicția umană; după cum spune el, când se confruntă cu dorința, pentru care este extrema agresivă, irascibilitatea și furia; când se luptă cu rațiunea, pentru care este puterea de revoltă și curajul acțiunii.

După părerea noastră, acest θυμός este, mult mai mult decât imaginația transcendentală – capacitate discretă prin excelență –, al „treilea termen" al existenței umane; un al treilea termen care nu mai este intențional și pierdut în obiect, ci un al treilea termen devenit un pentru sine și pus în evidență prin sentiment și ca sentiment; θυμός este într-adevăr „inima mea dezgolită"*.

Dar ce este acest θυμός, această simțire (*Gemüt*), această inimă, acest al treilea termen care mediază plăcerea și fericirea?

După părerea noastră, putem plasa sub semnul ambiguu și fragil al „inimii", între afectele vitale și afectele spirituale, toată regiunea mediană a vieții afective, pe scurt, toată afectivitatea care face trecerea între a trăi și a gândi, între βίος și λόγος.

Afectele care ocupă acest interval sunt cele care animă „pasiunile" cele mai importante ale istoriei și culturii; nu acele pasiuni elementare din *Tratatele de pasiuni*, ci, dimpotrivă, pasiunile esențial interumane, sociale, culturale, comunitare pe care Kant le așeza sub titlul triplu de *pasiunea posesiei*, *pasiunea dominației* și *pasiunea onoarei*. Pentru că în spatele acestor figuri pasionale denaturate, adică înspăimântătoare și devastatoare, se află niște pretenții veritabile

* Ricœur face trimitere la titlul jurnalului intim al lui Charles Baudelaire care se intitula *Mon coeur mis à nu*.

de umanitate: aici își constituie *eul* „diferența" sa – diferența sa față de lucruri și diferența sa față de celelalte euri; „eul" se deosebește prin acest „al meu", se afirmă prin autoritate, își caută propria valoare în opinia, aprobarea și respectul celuilalt. Nu avem timp să continuăm această schiță, nici să găsim calitatea pozitivă originară a acestor pretenții, dincolo de expresiile lor istorice negative și nici să arătăm corespondența dintre aceste pretenții afective de posesie, putere și voință și constituirea noilor straturi de obiectivitate ale obiectelor de la nivelul uman, precum realitățile economice, politice și culturale.

Am dori să stăruim numai asupra *fragilității* acestor pretenții afective, așezându-le *între* principiul plăcerii și principiul fericirii.

După părerea noastră, această fragilitate apare cel mai bine atunci când cercetăm modalitatea în care aceste pretenții ar putea fi satisfăcute; am examinat deja plăcerea și fericirea din punctul de vedere al finalității, al împlinirii; punând aceeași întrebare în legătură cu „inima", descoperim imediat trăsătura evidentă a acestor pretenții: ele sunt dorințe *nedefinite*. Între *finitudinea* plăcerii, care încheie un act determinat, și *infinitul* Fericirii, care ar împlini o menire luată ca o totalitate, θυμός inserează ceva indefinit, ceva care face posibilă o istorie, dar care face posibilă și nefericirea de a exista; „inima" este neliniștită, mai precis nesatisfăcută. Când voi avea destul? Când voi fi destul de puternic? Când voi fi destul de respectat? Eul se caută pe sine fără încetare, între plăcere și fericire.

În acest caz au loc endosmoze multiple între finitudinea nevoilor vitale și caracterul nedefinit al lui θυμός: toate instinctele noastre sunt modificate, preschimbate prin pretenția triplă care ne face oameni; acest lucru este evident mai ales în cazul sexualității; ea devine sexualitate umană prin dorința de posesie, de dominație și de recunoaștere reciprocă care

o străbate; ea este pregătită pentru dramele pasionale și pentru mitul lui Don Juan; în schimb, θυμός este sexualizat și devine *libido*-ul echivoc despre care Freud însuși spunea că nu este exclusiv genital; *libido*-ul este mai degrabă afecțiunea umană sensibilizată prin sexualitate, sexuală și, în același timp, mai mult decât sexuală; tot astfel, Platon afirma că θυμός-ul se confruntă cu dorința, fiind mai mult decât dorința.

Dar în același timp în care θυμός este supus atracției vitalului, conferindu-i propria sa neliniște, el este supus și atracției ἔρως-ului spiritual, al dorinței de fericire, căruia îi dă expresia angoasei sale. Astfel se nasc „pasiunile", în sensul romantic al cuvântului, *Leidenschaften*, fără de care, spunea Goethe, nu se realizează nimic măreț. În „pasiunile" umane există realmente o năzuință de totalitate, de infinit, de absolut, pe care principiul plăcerii nu ar putea-o explica și care nu ar putea fi decât o imagine, un reflex, o iluzie a dorinței de fericire[5]. Pentru omul pasiunii, obiectul său reprezintă *totul*. Or, viața nu aspiră la acest tot; spiritul este cel care vrea totul, care gândește totul, care nu își găsește liniștea decât în acest „tot". Pentru acest tot, omul este capabil să își sacrifice chiar și plăcerea și să înfrunte durerea: fericirea este condamnată la durere și „pasiune".

Astfel se desfășoară, în interiorul inimii umane și de-a lungul nenumăratelor sale pretenții vagi și tulburi, jocul plăcerii și al fericirii. Prin acest joc și în acest joc, sentimentul capătă accente dramatice, iar eul își accentuează prezența sa fragilă și vibrantă în mijlocul lucrurilor, în mijlocul acestor lucruri în care totuși conflictul dintre rațiune și simțuri se domolește, în serenitatea privirii și a discursului, prin intermediul imaginației. Dualitatea omului, a cărei intensitate este redusă în obiect prin imaginația transcendentală, este

[5] S. Strasser, *Das Gemüt*.

interiorizată prin sentiment și angajată în *conflictul* fundamental dintre plăcere și fericire. Toate celelalte conflicte, care își au originea în copilăria noastră sau în raporturile noastre cu lumea ambiantă, pot fi la rândul lor interiorizate, pentru că acest conflict din noi înșine le precedă, le reunește și le acordă gradul de intimitate care îl caracterizează de la început. Nici un conflict între noi înșine și vreun *supra-eu* străin nu ar putea fi interiorizat, dacă nu am fi în mod originar această disproporție dintre viață și spirit, dintre sensibilitate și rațiune și dacă „inima" noastră (θυμός, *Gemüt*) nu ar fi supusă împărțirii și amestecului, dacă ardoarea existenței nu s-ar fi aflat la încrucișarea dintre βίος și λόγος.

Să rezumăm în câteva cuvinte întregul nostru demers reflexiv: funcția universală a sentimentului este aceea de a uni. Mai întâi de toate, el unește ceea ce conștiința scindează; el mă reunește cu lumea. În timp ce mișcarea de obiectivare urmărește să-mi opună lumea, sentimentul unește intenționalitatea care mă proiectează în afara mea cu afecțiunea prin care eu simt că exist; de aceea, el se află întotdeauna dincoace sau dincolo de dualitatea subiectului și a obiectului.

Dar, interiorizând toate legăturile eului cu lumea, el provoacă o nouă sciziune, de această dată nu orizontală, ci verticală. El acutizează și dă viață dualității rațiunii și sensibilității care găsea în obiect punctul său de echilibru; el desfășoară eul între două vizări afective fundamentale, cea a vieții organice, care se încheie în perspectiva instantanee a plăcerii, și cea a vieții spirituale, care aspiră la totalitate, la perspectiva fericirii.

Această disproporție a sentimentului suscită o nouă mediere, cea a lui θυμός, a „inimii"; în ordinea sentimentului, această mediere corespunde medierii tacite a imaginației transcendentale din ordinea cunoașterii; dar atunci când imaginația transcendentală este redusă total la faptul de a face posibilă obiectivitatea, pe care o tratam mai devreme

ca punct de echilibru în care rațiunea se acordă cu sensibilitatea, această mediere se reflectă în pretenția afectivă nelimitată care dovedește *fragilitatea* ființei umane.

Imaginea omului propusă de filozofia sentimentului este aceea a unei ființe situate între polii extremi ai realității, pe care îi cuprinde și îi apropie; a unei ființe care rezumă în sine gradele de realitate, dar care, în același timp, este punctul slab al realității, pentru că nu coincide cu sine, pentru că este „amestecul" descris deja în mitul platonician. Acest „amestec" este tema istoriei noastre.

10. SIMPATIE ȘI RESPECT
Fenomenologia și etica persoanei a doua

Punând problema persoanei a doua, urmărim un proiect absolut metodologic: este metoda fenomenologică într-adevăr universală? Este ea valabilă pentru persoane, așa cum este pentru lucruri? Într-adevăr, nu putem practica o metodă fără a acorda atenție limitelor sale; este posibil ca descoperind ceea ce o limitează, să descoperim și ceea ce o legitimează și o fondează. De aceea, ni s-a părut interesant să surprindem locul în care ea se află în dificultate și în care are nevoie, pentru a fi practicată în continuare, de sprijinul unui mod de gândire diferit de cel al descrierii comprehensive a ceea ce „apare", diferit de exegeza „aparițiilor".

De aceea, vom începe prin a lua cunoștință de o decepție; una prezentă în toate fenomenologiile care caută să explice existența celuilalt printr-un simplu bilanț al modurilor apariției sale; fenomenologia simpatiei ne va servi drept exemplu privilegiat pentru a trezi această decepție.

Vom demonstra deci că *aparița* celuilalt cere să fie fondată într-o *poziție existențială* care depășește orice metodă descriptivă și care ține mai degrabă de o funcție practică a conștiinței, de un postulat al libertății. Reflecția noastră va fi astfel purtată de la Husserl și Scheler la Kant: fenomenologia simpatiei ne va trimite din nou la etica respectului.

În sfârșit, vom încheia demonstrația arătând că poziția absolută a celuilalt în respect este fundamentul prealabil al identificării apariției celuilalt; revenind deci de la etica

respectului la fenomenologia simpatiei, vom vedea cum prima o face posibilă pe a doua, îi păstrează cu greu obiectul, i-l oferă spre descriere și îl protejează împotriva ambiguităților unei simple fenomenologii a simpatiei; în sfârșit, vom vedea cum, sub semnul unei etici a respectului, o fenomenologie a simpatiei de tip husserlian poate fi combinată cu o fenomenologie a luptei de inspirație hegeliană.

1. Fenomenologia – o decepție

De ce să vorbim despre *decepție* în legătură cu fenomenologia alterității? Pentru că ea reprezintă o promisiune care nu putea fi respectată.

Problema sa o constituie explicarea diferenței dintre modul în care se prezintă o persoană și cel în care se arată un lucru; apariției persoanei îi este caracteristic faptul de a se da nu numai ca o prezență a unei existențe, deci ca o apariție ontică, ci, mai mult, ca o apariție a unui alt subiect, apariția semenului meu.

Pentru a recunoaște importanța acestei duble enigme a subiectivității *străine* și *asemănătoare*, trebuie să răsturnăm ceea ce se poate numi dictatura „reprezentării" (*Vorstellung*) și să ajungem la poziția absolută a existenței celuilalt. Prin dictatura „reprezentării" desemnăm această invitație subtilă, care își are originea în fenomenologia „lucrului", a constituirii lucrului (*Dingkonstitution*), de a nu mai recunoaște în lume decât semnificațiile prezumate exclusiv în mod pur, „unitățile de sens", cum spune Husserl, pe care le proiectez în exterior pentru a stăpâni fluxul de adumbriri la care se reduce obiectul percepției mele, acest obiect pe care îl numesc lucru. Lupta împotriva falsei importanțe a în sine-lui, împotriva falsului caracter absolut al lucrului, reușește cu succes să „golească" „lucrul" de prezență. Pentru că, în ultimă instanță, prezența este specifică persoanelor, iar acestea sunt

cele care conferă prezență lucrurilor înseși în diverse moduri: în primul rând, lucrul perceput de mine este de asemenea aperceput ca lucru perceput de către celălalt, iar prezența celuilalt, care privește același lucru ca și mine, se răsfrânge asupra lucrului perceput de mine; dar celălalt nu este doar cel care privește aceleași lucruri în aceeași lume, ci și cel care lucrează în vederea acelorași acțiuni și locuiește în aceleași locuri; astfel, lucrurile nu poartă numai semnificația acordată de privirea celuilalt, ci și cea acordată de munca sa, și sunt impregnate de această prezență subtilă, clasificată în diverse moduri, pe care o respirăm într-o casă primitoare, într-un birou impersonal, înaintea unui public ostil sau pe un câmp de bătălie.

Prezența persoanelor este atât de amestecată cu apariția lucrurilor, încât cucerirea aparițiiei pure a „contururilor" lucrurilor presupune ceva mai mult decât suspendarea unui pretins în sine al lucrurilor: „suspendarea", ἐποχή a prezenței celuilalt; mai mult, trebuie să continuăm această reducție nu numai la nivelul aparițiilor, în fluxul de contururi desfășurat de mediul meu vital, ci până în conștiința tacită pe care o am despre corpul meu, ca centru de perspectivă și orientare, ca punct zero și ca aici, ca reper existențial și potențialitate trupească [*puissance charnelle*] a prezentului viu.

Aceasta este reducția (ἐποχή) pe care Husserl o elabora după cum tocmai am văzut în a cincea *Meditație carteziană* sub numele de reducție la sfera proprie, la sfera „propriului". Problema este atunci de a ști cu ce preț poate fi explicată prezența celuilalt pornind de la această reducție eroică – pentru că de eroism e vorba în această luptă pentru constituirea lumii, care îndrăznește să se aventureze în menghina solipsismului transcendental.

Scopul nostru nu este de a face aici istorie; de aceea, nu trasăm din nou argumentația dificilă a lui Husserl, ci ne vom îndrepta direct spre locul în care, după părerea noastră,

ea eșuează. Se poate spune că a cincea *Meditație* este un pariu pierdut; Husserl încearcă să nu renunțe la nici una din cele două exigențe care domină problema așa cum a formulat-o.

Pe de o parte, pentru a rămâne credincios idealismului care a condus reducția și constituirea lucrurilor, el vrea să demonstreze în ce mod celălalt este un „sens" care se constituie *în* sfera proprie, în ceea ce îmi este cel mai propriu; într-adevăr, corpul celuilalt prinde contur în experiența mea cea mai personală; el face parte din mediul meu vital; el este văzut, auzit, atins; existența sa se reduce efectiv la faptul de fi perceput [*être perçu*], ca orice alt lucru; până în acest moment, corpul celuilalt nu se evidențiază pe fundalul lucrurilor, ci face parte din el, fără a avea o trăsătură specifică.

Pe de altă parte, odată cu constituirea celuilalt „în mine", conform exigenței idealiste a metodei, Husserl înțelege și să respecte sensul atribuit prezenței celuilalt ca alteritate, ca un alt eu, care are lumea sa, care mă percepe, mi se adresează și leagă cu mine relații intersubiective în care își au originea o unică lume a științei și multiple lumi ale culturii. Husserl nu vrea să sacrifice nici exigența idealistă, nici respectarea trăsăturilor particulare ale acestei apercepții a celuilalt pe care o numește, cu un termen mai mult sau mai puțin inspirat, empatie (*Einfühlung*). Potrivit exigenței idealiste, celălalt ar trebui să fie, *asemenea* lucrului, o unitate de moduri de apariție, un sens ideal prezumat; potrivit exigenței respectului pentru real, celălalt ar trebui să „transgreseze" sfera mea proprie de experiență, să surprindă, la limitele trăirii mele, un *surplus* de prezență, incompatibil cu includerea oricărui sens în trăirea mea.

Problema alterității pune deci în lumină ruptura latentă dintre cele două tendințe ale fenomenologiei husserliene, tendința descriptivă și ceea ce putem numi tendința „metafizică". Meritul lui Husserl este de a fi respectat pariul până la capăt: într-adevăr, preocuparea descriptivă de a respecta

alteritatea celuilalt și aceea dogmatică de a-l fonda pe celălalt în sfera proprie esențială își găsesc echilibrul în ideea sesizării prin analogie a celuilalt.

Dar ne putem îndoi de faptul că enigma existenței celuilalt în calitate de celălalt – cu alte cuvinte ca alteritate și, în același timp, ca semen – rămâne între limitele înguste ale acestei sesizări prin analogie în care se acordă cele două exigențe pe care Husserl încearcă să le respecte simultan.

Într-adevăr, într-un sens absolut, nu există decât o unică realitate primordială, eul, dar care totuși se transgresează într-un „altul", printr-un fel de multiplicare prin similitudine, pe care Husserl o numește „cuplare" (*Paarung*). Corpul celuilalt este el însuși aici, „aprezentând" trăirea celuilalt, care nu se află ca atare aici, cu pericolul de a se confunda cu trăirea mea; astfel, celălalt nu este un moment al vieții mele, deși cursul vieții sale este semnalat prin corpul său, a cărui „prezentare" are loc în sfera mea proprie.

Punctul tare al acestui argument stă în legătura analogică, cea care leagă celălalt corp de corpul meu, singurul care mi se dă, de la început, ca trup (*Leib*)*. Husserl cunoaște dificultățile clasice ale doctrinei analogiei; el crede că le evită, făcând din analogie o sesizare mai primitivă decât „raționamentul" și decât orice „act de gândire", un fel de raportare la o primă creație de sens, de transpoziție preintelectuală, după modelul relațiilor preintelectuale – al prerelațiilor – studiate mai târziu în *Experiență și judecată* (*Erfahrung und Urteil*). Husserl nu poate explica faptul că, în timp ce toate analogiile se poartă de la obiect la obiect în interiorul sferei primordiale, aceasta trece de la ansamblul sferei primordiale la o

* Ricœur traduce aici conceptul husserlian de *Leib* prin sintagma *corps vivant*. Însă pentru o uniformizare a vocabularului și având în vedere că în majoritatea studiilor din *La școala fenomenologiei*, același concept este redat drept *la chair* (trupul), vom traduce sintagma *corps vivant* prin noțiunea de „trup".

altă trăire, care este trăirea altuia; el recunoaște acest lucru: „Nimic din sensul transferat – și anume caracterul specific al trupului – nu poate fi realizat în mod original în sfera mea primordială"*. Ciudată analogie cea care nu trece numai de la model la asemănător, ci și de la propriu la străin! Misterul se adâncește la nivelul valorii ontice (*Seinsgeltung*), care separă trăirea celuilalt astfel „aprezentat" (sesizat prin analogie) de sfera mea primordială.

Încurcătura lui Husserl ține de neputința de a ieși din cadrele de gândire moștenite ale constituirii lucrului; el își pune întrebarea în care experiență concordantă este confirmat sensul de „trăire a celuilalt"; la fel cum unitatea de sens pe care o numim arbore, casă este confirmată prin contururi concordante, tot astfel și aprezentările celuilalt „primesc valoarea lor ontică de la conexiunile lor cauzale cu prezentările veritabile care nu încetează să le însoțească și nici să le schimbe"**. Dar Husserl restabilește imediat enigma experienței alterității: concordanța comportamentului celuilalt „semnalează" (*indiziert*) numai psihicul; ea nu este îm-plinirea veritabilă a unui sens vizat printr-o prezență percepută, ci „semnalarea" indirectă a unei trăiri străine prin coerența comportamentului. Dificultatea rămâne deci neschimbată: de ce această coerență internă mă îndeamnă să vizez un străin și nu un obiect din lumea mea?

Ceea ce Husserl adaugă rolului aspectelor potențiale ale experienței mele proprii (acest „acolo" unde se află celălalt este un „aici" posibil al corpului meu, un loc în care mă pot duce) înlesnește jocul analogiei, dar nu rezolvă enigma străinului; eu îl cuplez pe celălalt nu numai cu experiența

---

* Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, 1994, p. 149: „nimic din sensul transferat al corporalității organice specifice nu poate fi realizat într-un mod original în sfera mea primordială".

** *Ibid.*, p. 150: „aceste aprezentări datorează propria lor valabilitate de existență legăturii lor cauzale cu prezentările variabile specifice care le acompaniază permanent".

mea actuală, ci și cu experiența mea potențială; ceea ce percepe celălalt îmi este sugerat analogic prin ceea ce voi vedea de acolo; dar „aici"-ul celuilalt diferă în mod esențial de „aici"-ul meu potențial, acela care mi-ar aparține, dacă aș merge acolo; „aici"-ul tău este diferit de cum ar fi [aici-ul] dacă eu aș fi fost acolo; pentru că este al tău, și *nu* al meu.

În acest mod, pretențiile idealismului care apar în reflecția asupra operațiunilor *ego*-ului „în" care eu îl constitui pe celălalt în mine și respectul fenomenologic al experienței, care își găsește expresia în descrierea ca atare a trăsăturilor specifice prin care celălalt se separă de sfera mea proprie nu încetează să se acorde în analiza meticuloasă a lui Husserl. Această tendință secundară culminează prin observația că înțelegerea celuilalt și reflecția asupra mea sunt strict reciproce, „pentru că orice asociere prin cuplare este reversibilă"[1]. Această mărturisire finală nu demonstrează oare precaritatea lui ἐποχή, care a circumscris sfera proprie?

Această întreprindere riscantă a idealismului husserlian[2] permite formularea unei întrebări radicale: oare „valoarea ontică" (pentru a vorbi ca Husserl) legată de „aprezentarea" celuilalt în „prezentarea" corpului său nu este de natură ireductibilă la „valoarea ontică" legată de unitățile de sens

---

[1] Ed. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1947, p. 102.

[2] *Meditațiile carteziene* reprezintă vârful de lance al idealismului husserlian; de aceea, nu este de mirare că textele inedite ulterioare, care marchează regresul idealismului, pun în evidență ireductibilitatea constituirii persoanelor la cea a lucrurilor; *Apendicele* VII din *Ideen* II, asupra căruia Tran-Duc-Thao a atras pe bună dreptate atenția, puncta deja opoziția dintre unitatea apariției absolute (*Einheit absoluter Bekundung*) pe care o semnifică persoana și simpla unitate a aparițiilor (*Erscheinungseinheit*) la care se reduce lucrul. Toată partea a treia din *Ideen* II consacrată realității persoanelor subliniază modificarea problemei percepției în momentul în care se urcă de la lucru și chiar de la *psyché* (în sensul de obiect al psihofiziologiei) la spirit; Husserl scosese deja în evidență faptul că spiritul persoanelor și al

prezumate pe care le numim „lucruri", și care își găsesc confirmarea prin îm-plinirea intuitivă de-a lungul fluxului de adumbriri? Nu ajunsese Kant direct în miezul problemei atunci când opunea practic persoanele *mărfurilor*? Să încercăm oare, pentru a diminua importanța constituirii lucrului (*Dingkonstitution*) și pentru a rupe vraja subtilă a „reprezentării", moștenită de la reflecția asupra „lucrului", să căutăm de partea *sentimentelor* descoperirea existenței celuilalt? Are viața afectivă resursele pe care nu le-a dovedit percepția prea spectaculară, prea contemplativă? N-ar fi simpatia cheia acestei descoperiri?

Acest proiect pare cu atât mai îndreptățit cu cât afectivitatea vizează și sesizează ceva fără a se folosi de „reprezentare"; ea „pune în prezența a..." fără a cunoaște propriu-zis. Pare deci justificat să căutăm de partea afectivității deschiderea asupra lumii persoanelor.

Se știe cu câtă pasiune – în detrimentul rigorii – a încercat Max Scheler, în *Natura și formele simpatiei*, să deosebească simpatia (*Mitfühlen*) de contaminarea afectivă și de fuziunea afectivă, care reprezintă forma sa extremă. Simpatia este un mod de a „lua parte la", de a „împărtăși" o tristețe sau o bucurie fără a o repeta, fără a o resimți ca pe o trăire asemănătoare. Contaminarea afectivă ar fi mai degrabă un fenomen de contaminare psihologică oarbă și cvasiautomată, deci involuntară și inconștientă, capabilă să se amplifice printr-un fel de rezonanță sau de recurență afectivă. Ea ar separa „înțelegerea" autentică și „intuiția" activă și conștientă de faptul de a simți „laolaltă cu...", fără a simți „ca și...". Astfel,

---

grupurilor este recunoscut mai degrabă într-o atitudine practică decât într-una teoretică (II, III, § 2 și § 3), în predicate de valoare și de acțiune. Această evoluție a lui Husserl nu contrazice analiza noastră; dimpotrivă, ea dovedește că recunoașterea momentului ontic al realității personale este de o altă natură decât constituirea unităților de sens prezumate după modelul constituirii lucrului (*Dingkonstitution*); enigma unei experiențe a alterității absolute este în consecință adâncită.

simpatia ar deosebi ființele, iar contaminarea și fuziunea afectivă le-ar amesteca.

Descrierea lui Max Scheler este incontestabilă; problema este exclusiv de a ști dacă diferența dintre compasiunea comprehensivă și contaminarea oarbă constituie, așa cum dorește M. Scheler, un fapt, un dat fenomenologic susceptibil să servească în continuare drept piatră de temelie pentru metafizica persoanei, etica milei etc. Avem oare dreptul de a vorbi de o „distanță fenomenologică" între ființe, în numele unei trăsături descriptive ridicate la rangul de „esență" sau de *a priori*?

Suntem îndreptățiți să avem îndoieli, dacă cercetăm confuzia totală în care Max Scheler a găsit problema simpatiei și confuzia în care el o lasă să cadă. Cartea sa este îndreptată împotriva lui Spencer și a lui Darwin, a lui Schopenhauer și von Hartman, și, în sfârșit, împotriva lui Nietzsche; toți aceștia ar fi confundat simpatia și contaminarea, adică simpatia și fuziunea afectivă, fie, primii, pentru a iniția o geneză a tuturor sentimentelor intersubiective pornind de la acest afect ambiguu, fie, următorii, pentru a face apologia milei, fie, ultimul, pentru a-i distruge importanța. Având în vedere răspândirea ei, nu ține confuzia simpatiei și a contaminării afective de însăși natura simpatiei? Nu este însăși simpatia această relație *ambiguă* cu celălalt care, de altfel, este deschisă criticii și reflecției? În caz contrar, cum altfel s-ar explica faptul că fenomenologia simpatiei nu scapă niciodată de povara confuziei? Aici ne putem îndoi de faptul că fenomenologia operează această reabilitare numai prin mijloacele descrierii, în sensul brut al constatării unui fapt sau a unei stări de lucruri. Pe drept cuvânt, descrierea lui Max Scheler face loc tot atâtor confuzii câte risipește. Cartea sa este, într-un anumit fel, o apologie a fuziunii afective; el o regăsește vanitos în extazul misterelor grecești, în sufletul primitiv și în orice primitivism psihic de natură infantilă sau patologică, în emoțiile erotice și în sentimentul matern,

în instinctul luat în sensul lui Driesch și al lui Bergson; prin ochii romantismului și spiritului său dionisiac, el tinde să vadă în această fuziune afectivă, căreia îi opune, pe de altă parte, simpatia, matricea afectivă a simpatiei: „Pentru ca intuiția unei ființe vii (adică a unei mișcări organice de felul celor mai simple, în măsura în care este diferită de mișcarea unui obiect neînsuflețit), în calitatea sa de ființă vie, să fie posibilă, este necesar un minimum de fuziune afectivă nedeterminată; (...) pe această bază a celei mai primitive intuiții a ființelor exterioare se elaborează « reproducerea afectivă » cea mai elementară, « simpatia » la fel de elementară, și, dincolo de aceste două atitudini, « înțelegerea » spirituală"[3]; spiritul antimodernist al lui Max Scheler îl făcea, pe de altă parte, să deplângă declinul vieții instinctuale. Punct de vedere aflat în mod curios în dezacord cu alte opinii, ca aceasta: „Reproducerea afectivă și simpatia sunt absolut incompatibile cu fuziunea afectivă și cu identificarea reală"[4]. De aici ambiguitatea constantă a acestei cărți împărțite între două preocupări: cea de a *separa în mod descriptiv* simpatia de contaminarea și de fuziunea afectivă, și cea de a *înrădăcina în mod vital* simpatia în fuziune. Max Scheler – augustinian *și* romantic – era, prin propria sa ambiguitate, omul potrivit pentru ambiguitatea situației afective pe care o analiza.[5]

Acest caracter ambiguu al afectului ca atare ne îndeamnă să ne întrebăm dacă „distanța fenomenologică" pe care el ar trebui să o descopere, dacă alteritatea însăși a ființelor, nu este de altă natură decât afectul; nu trebuie oare să risipim ambiguitatea, care pare inerentă simpatiei, printr-un act de

---

[3] Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*, Payot, Paris, p. 50.

[4] *Ibid.*, p. 56.

[5] Un studiu istoric – care nu stă aici în intenția noastră – ar trebui să situeze analiza din *Natura și formele simpatiei* în contextul de ansamblu al operei lui Max Scheler. Ar reieși că adevărata doctrină a cunoașterii celuilalt se află în paginile din *Etica materială* consacrată

poziționare a celuilalt în calitate de celălalt, printr-un act care îi atribuie simpatiei calitatea de a înțelege distanța dintre ființele pe care fenomenologia afirmă că le analizează?

Acest proces al simpatiei poate fi împins mai departe. De ce să i se dea importanță simpatiei, dintre toate sentimentele intersubiective? Oare această importanță nu este de altă natură decât descriptivă? Într-adevăr, simpatia, ca modalitate trăită, nu este mai semnificativă decât antipatia, gelozia și ura. Și chiar se poate afirma că gelosul, urmărind nucleul de intenții în care se formează existența celuilalt, înțelege cu mai multă finețe motivația ascunsă a gesticulațiilor acestuia decât un om bun, care găsește pe oricine simpatic. Oare modul în care gelosul pândește semnele, le cercetează, le compară, nu constituie un fel de îndoială metodică, nemiloasă și dureroasă, contrară tuturor judecăților pripite ale simpatiei, acestei naivități a simpatiei, care

---

„persoanei în relațiile sale etice" (*in ethischen Zusammenhängen*) (*ibid.*, pp. 495–620). Analiza intitulată „Aprehensiunea teoretică a persoanei", care precedă aceste pagini esențiale (384–495), abordează esența persoanei ca unitate concretă a actelor sale intenționale; este totuși notabil că această analiză esențială nu epuizează „intenția semnificantă a termenului de persoană" (p. 495) și nu se ridică la nivelul diferenței fundamentale Eu–Tu. Numai atunci când persoana se prezintă în „intențiile sale de valoare" și se anunță ca o „existență-valoare" (*Wertwesen*), cum spune Max Scheler printr-o expresie sintetizatoare, comprehensiunea emoțională a celuilalt atinge obiectul său veritabil; iubirea se îndreaptă spre existența-valoare (*Wertwesen*) a celuilalt și, în mod reciproc, existența-valoare (*Wertwesen*) nu este accesibilă decât prin iubire; numai la acest nivel scăpăm de dificultățile cunoașterii analogice; întreaga reflecție a lui M. Scheler urmărește, dimpotrivă, să stabilească faptul că sesizarea existenței-valoare (*Wertwesen*) a celuilalt precedă orice reflecție solipsistă și că, de fapt, cunoașterea de sine de la nivelul propriei mele existențe-valoare (*Wertwesen*) este un fel de iubire a celuilalt proiectată asupra propriei mele persoane. Am mai avea de spus, mai departe, că ceea ce M. Scheler numește comprehensiune a existenței-valoare prin iubire este diferit de ceea ce Kant numește respect.

leagă de la sine o idee, un sentiment, o intenție de o expresie, de un comportament? Nu este gelozia cea care, mai bine decât compasiunea, îl conduce și îl împinge pe celălalt dincolo de semnele pe care el le dă despre sine? Prin însăși suferința lui, nu are gelosul dovada existenței celuilalt, a existenței absolute și certe a unui Sine străin și inaccesibil, care se ascunde tot atât cât se arată în acest fenomen care este el însuși? Iar timidul, fixat de privirea celuilalt, împietrit de această privire, nu resimte oare în mod absolut subiectivitatea străină în chiar experiența convertirii în obiect a propriei sale existențe sub privirea care apasă asupra lui? Sunt bine-cunoscute semnificațiile deduse de Sartre din această situație.

Dintr-odată, *superioritatea* simpatiei față de toate dispozițiile și tonalitățile intersubiective se năruie, în același timp în care *ambiguitățile* specifice simpatiei îi distrug claritatea revelatoare. Dintr-un punct de vedere exclusiv descriptiv, toate afectele ca atare sunt la fel de importante, iar fenomenologia aparițiilor celuilalt ajunge să se risipească într-o mulțime de monografii, unele la fel de valabile ca și celelalte: fenomenologia rușinii, a pudorii, a antipatiei, a mâniei, a fricii, a geloziei, a invidiei, a timidității etc. Problema alterității este atunci supusă unei neîncetate divizări, ceea ce reprezintă unul dintre pericolele fenomenologiei, fără a lua în seamă neajunsurile amatorismului descriptiv, ale înclinației sale pentru subtilitate. Se pune astfel o întrebare gravă în plan metodologic: cine se poate împotrivi acestei dispersări continue a aparițiilor, dezvoltate la nesfârșit, acestei curiozități vane, care își spune cu bunăvoință fenomenologie?

Am ajunge atunci să căutăm relația fundamentală cu celălalt, această relație capabilă să reunească multitudinea aparițiilor existenței sale, în altă parte decât la nivelul simpatiei. Oare Husserl, Scheler și toată posteritatea lor nu au omis momentul de *negativitate* pe care Hegel și Marx îl identificau în interiorul relațiilor interumane? Este indiscutabil

faptul că analizele hegeliene ale stăpânului și sclavului, cele marxiste ale luptei de clasă, cele sartriene ale privirii și rușinii par astăzi mult mai bogate în conținut uman decât fenomenologia empatiei (*Einfühlung*) sau a simpatiei (*Mitfühlen*); oare lupta, care dă o intensitate dramatică problemei alterității, nu este mai bine adaptată la realitatea cotidiană decât compasiunea? Pe scurt, suntem înclinați să credem că *opoziția* conștiințelor este soluția *alterității* lor; potrivit altora, soluția alterității ar fi faptul că fiecare urmărește moartea celuilalt; aici s-ar afla secretul „distanței fenomenologice" pe care Max Scheler credea să îl fi găsit în simpatie.

2. *De la simpatie la respect*

Din analiza simpatiei reiese un fel de îndoială sceptică; ambiguitățile sale, superioritatea sa contestabilă în raport cu nenumăratele afecte intersubiective, ne trezesc suspiciunea față de pretențiile sensibilității noastre intersubiective. Această îndoială sceptică trebuie să o transformăm cu îndrăzneală într-o îndoială metodică; destituind în bloc toate afectele concurente în care celălalt pare să se arate și, în același timp, să se ascundă, trebuie să scoatem în evidență actul de poziționare a celuilalt [*acte de position d'autrui*], prealabil acestui act de destituire [*acte de déposition*].

De ce natură poate fi acest act de poziționare? El nu poate avea loc în prelungirea *cogito*-ului cartezian, ci, așa cum bine a observat Kant, în actul prin care rațiunea *limitează* pretențiile subiectului empiric; realitatea celuilalt este confirmată printr-o reflecție asupra *limitei*, însă nu asupra limitei resimțite ca o „situație" care mă privește, ci înțeleasă ca mijlocul de a conferi valoare eului empiric; acest act de autolimitare justificatoare – această poziționare voluntară de finitudine – poate să se numească la fel de bine datorie sau recunoaștere a celuilalt; într-adevăr, fără a stabili într-un

anume fel dreptul celuilalt de a exista, nu îmi pot limita dorința prin constrângere de sine; și invers, a-l recunoaște pe celălalt înseamnă să mă constrâng într-un anume fel; constrângerea și existența celuilalt sunt două poziționări corelative. Celălalt este pentru mine un principiu de constrângere, iar constrângerea este un rezumat abstract al posibilelor atitudini față de celălalt. Prin urmare, în timp ce poziția *cogito*-ului în îndoiala carteziană poate rămâne un act neutru din punct de vedere etic, poziționarea celuilalt în calitate de celălalt – recunoaștere a unei pluralități și a unei alterități reciproce – nu poate să nu fie etică. Este imposibil ca eu să îl recunosc pe celălalt printr-o judecată existențială directă care să nu fie un consimțământ al voinței mele la dreptul egal al unei voințe străine.

Aici Kant merge mai departe decât Descartes; constituirea unei filozofii practice care să nu fie o extindere a cunoștinței noastre teoretice și care să nu poată cădea în speculație îmi permite, ea singură, să ajung la certitudinea celuilalt, așa cum, în *Meditații*, ajung la certitudinea existenței mele, a lui Dumnezeu și a corpurilor.

Acest recurs la Kant pe terenul fenomenologiei persoanei a doua poate părea cu atât mai neobișnuit, cu cât Kant nu a pus niciodată, într-un mod explicit, problema existenței celuilalt, așa cum o pune pe cea a lumii în *Respingerea idealismului* și în *Postulatul gândirii empirice*; dar această existență nu trebuie căutată altundeva decât în rezultatele filozofiei practice. Toată filozofia kantiană a existenței celuilalt este conținută în analiza respectului. Când Kant introduce dintr-odată conceptul de persoană, prin a doua formulare a imperativului categoric, el neagă faptul că ar exista o problemă a existenței celuilalt înaintea celei a respectului: în respect, o voință își fixează limita proprie determinând o altă voință. Astfel, existența în sine a celuilalt este determinată odată cu valoarea sa absolută printr-un singur și același act;

iar dintr-odată această existență este diferită de cea a lucrurilor: „lucrul" aparține, ca obiect al dorinței mele, ordinii mijloacelor; „persoana" aparține, ca ob-iect al voinței mele, ordinii scopurilor în sine: „Ființele raționale, scrie Kant în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, se numesc *persoane*, fiindcă natura lor le distinge deja ca scopuri în sine, cu alte cuvinte, ca ceva ce nu este îngăduit să fie folosit *numai* ca mijloc, prin urmare îngrădește orice bun-plac (și este un obiect de respect)"[6]; opoziția dintre persoană și lucru este existențială tocmai pentru că este etică, și nu invers.

În continuare, va trebui să clarificăm două aspecte dificile: în primul rând, situația respectului ca *sentiment*; vom face acest lucru atunci când vom încerca să reluăm simpatia ca afect la nivelul respectului; pentru moment, nu cercetăm decât aspectul pur practic al respectului, și anume poziția unei voințe străine și asemănătoare în calitate de ob-iect al voinței mele, acordul unei pluralități de voințe. Al doilea aspect pe care va trebui să-l reluăm privește raportul precis dintre ceea ce Kant numește „limita" facultății de a acționa și situațiile istorice conflictuale pe care le aminteam mai sus; și acest aspect va fi clarificat atunci când vom cerceta în ce mod respectul ordonează nu numai afectele care gravitează în jurul simpatiei, ci și toate afectele dramatice al căror conflict are loc în suflet: antipatia, ura, gelozia, voința de a domina, de a supune și de a distruge. Pentru moment, nu reținem decât momentul pur al „limitei", care nu semnifică nici limitarea capacității de cunoaștere (limită din punct de vedere speculativ), nici limitarea capacității de acțiune (prin incapacitate empirică), ci limita practic-etică; limita este aici alteritate pură: celălalt are valoare și există, există și are valoare pentru mine. Iar alteritatea sa se face simțită prin faptul că se opune tendinței mele de a determina toate lucrurile ca o vizare

[6] Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor* (*in Critica rațiunii practice*), trad. de N. Bagdasar, Editura IRI, 1999, p. 238.

a înclinațiilor mele și astfel de a o asimila deliberat ca obiect al înclinațiilor mele.

Forța analizei kantiene, despre a cărei insuficiență vom vorbi destul în continuare, stă în faptul de a fi legat problema persoanei de cea a constrângerii, iar pe cea a constrângerii de cea a rațiunii practice; aceasta înseamnă că recunoașterea existenței celuilalt este corelativă dublei instanțe a datoriei de a fi și a raționalității practice; ne aflăm în fața unei triple manifestări indivizibile. Kant o redă prin termenul inspirat de *umanitate*, prin care numește scopul obiectiv ca „suprema condiție care limitează toate scopurile subiective"[7] sau, mai mult, ca „o condiție supremă care limitează folosirea tuturor mijloacelor"[8]. Prin respect, persoana se găsește situată, dintr-odată, într-un câmp de persoane a căror alteritate reciprocă este fondată riguros pe baza ireductibilității lor universale la mijloace; altfel spus, existența lor reprezintă demnitatea lor, valoarea lor necomercială, de neprețuit. Când fiecare persoană nu numai că îmi apare, ci se și determină în mod absolut ca scop în sine, limitând pretențiile mele de a o obiectiva în mod teoretic și de a o utiliza practic, atunci ea există *pentru mine* și în același timp *în sine*. Pe scurt, existența celuilalt este o existență-valoare. Iluzia fenomenologiilor simpatiei este aceea că existența celuilalt ar subzista încă într-un mod perceptiv sau afectiv, chiar dacă celălalt și-ar fi pierdut dimensiunea etică a demnității sale.

În limbaj kantian, existența celuilalt este un postulat, adică o propoziție existențială inclusă în principiul moralității („fraza: natura rațională există ca scop în sine este un postulat"); acest postulat este conceptul de ordine a finalităților, adică legătura sistematică dintre ființele raționale prin însăși legea respectului lor reciproc. La acest postulat nu se ajunge printr-o simplă reflecție asupra actelor *cogito*-ului, ci prin

[7] *Ibid.*, p. 240.
[8] *Ibid.*, p. 247.

analiza intențiilor voinței bune; această intenție implică actul de a-ți determina propriul statut într-o totalitate de persoane, ca membru și individ independent al comunității etice pe care persoanele ar forma-o împreună, dacă fiecare și-ar determina statutul prin raportare la toți ceilalți, potrivit reciprocității respectului.

Ne mai rămâne să aflăm modul în care respectul înglobează, dacă putem spune așa, simpatia și chiar lupta, juridicul și politicul, și, în sfârșit, istoria. Cu bună știință, Kant nu a depășit caracterul formal al constrângerii, iar existența celuilalt păstrează caracterul exact și abstract al unei existențe corelative constrângerii morale pure. Este inutil să i se reproșeze lui Kant formalismul său: sărăcia formalismului este tocmai rațiunea sa de a fi; de altfel, chiar dacă este rezultatul amar al unei neîncrederi dureroase în ceea ce privește afectivitatea, el este în primul rând o exigență metodică; prețul acestei nemiloase asceze a momentelor empirice este punerea în evidență a momentului practic propriu-zis al existenței celuilalt.

De aici încolo, sunt multe lucruri de făcut. Kant nu a spus niciodată că o morală efectivă trebuie să rămână formală; el repetă neobosit că o determinare completă este în mod indivizibil formă și materie. Ceea ce este adevărat despre o fizică și o etică este valabil și pentru aprehensiunea concretă a unei lumi a persoanelor. Prin urmare, abstracția kantiană a respectului nu are sens decât dacă vom surprinde respectul la lucru în textura afectivă și istorică a simpatiei și a luptei.

3. De la respect la simpatie și luptă

Mai întâi, respectul justifică critic simpatia; el acționează ca un element discriminant în mijlocul confuziei afective inerente simpatiei; respectul este cel care, fără încetare, smulge simpatia din înclinația sa romantică fie de a se pierde

în celălalt, fie de a-l asimila pe celălalt în sine – tendință pe care Max Scheler a înțeles-o corect ca fuziune heteropatică sau idiopatică. Prin respect, eu particip la bucuria și la suferința celuilalt ca la ceva propriu acestuia, și nu mie; respectul adâncește „distanța fenomenologică" dintre ființe, punându-l pe celălalt la adăpost de uzurpările sensibilității mele indiscrete: simpatia impresionează și tulbură, respectul ob-servă [*re-garde*] de departe. Am putea spune la fel de bine că simpatia, după Max Scheler, este o fuziune afectivă reabilitată prin intermediul respectului; dacă textura sa este paradoxală, acest paradox nu este un dat, un fapt inert pe care îl constatăm: el este un rezultat; nu putem deci vorbi de o „situație fenomenologică de fapt". Într-un alt limbaj, am putea situa respectul la rangul de „luare de poziție" (expresie a fenomenologilor școlii din München, care corespunde îndeajuns cu ceea ce Kant numea „maxima subiectivă a liberului arbitru"); e vorba despre o luare de poziție care reconstruiește materialul afectiv și îl ridică la rangul de sentiment; astfel, sentimentul de simpatie este, ca și generozitatea carteziană, o acțiune animată de o pasiune, o pasiune a liberului-arbitru. De aceea, fenomenologul nu se află în fața unei manifestări psihologice, ci înaintea unei dispoziții pasiv-active, care poate lipsi și la care reflecția participă în mod activ; tot de aceea, momentul „luării de poziție" este imanent simpatiei, adică spontaneității volitive active în centrul afectului, care poate deveni negativă, așa cum vom vedea de îndată, și care este, de fapt, într-un mod misterios, mereu negativă.

Putem deci considera momentul respectului ca unul transafectiv, cu toate că el nu există decât într-un afect pe care îl modifică în interior. După părerea noastră, acesta este mesajul lui Kant din *Critica rațiunii practice* atunci când, reluând printr-un demers sintetic tema respectului pornind de la autonomie, opune respectul ca „mobil *a priori*" celorlalte mobile empirice ale sensibilității; el îl numește atunci un sentiment „produs în mod spontan", spre deosebire de

celelalte afecte care sunt „resimțite sau primite prin influență"; într-adevăr, el este asemănător efectului facultății de a acționa asupra facultății de a dori.

Trebuia deci să cunoaștem îndoiala asupra simpatiei și să atingem momentul pur al respectului practic ca să obținem sensul simpatiei. Numai în acest moment avem dreptul să afirmăm că simpatia și respectul sunt una și aceeași „trăire": simpatia este respectul analizat în ceea ce privește materia sa afectivă, adică sursa sa de vitalitate, elanul și confuzia sa; respectul este simpatia cercetată în ceea ce privește forma sa practică și etică, adică în calitate de poziție activă a unui alt Sine, a unui *alter ego*.

Respectul, spuneam noi, *justifică* simpatia: într-o primă formă, el o justifică risipind ambiguitatea sa, menținând alteritatea ființelor pe care fuziunea afectivă urmărește să o anuleze; el o justifică a doua oară acordându-i importanță între alte afecte intersubiective. Din punct de vedere descriptiv, s-a văzut, simpatia nu scoate în evidență relațiile cu celălalt mai bine decât antipatia, timiditatea și rușinea, mânia și ura, invidia și gelozia. Superioritatea simpatiei asupra celorlalte afecte intersubiective constă în afinitatea sa cu etica respectului; superioritatea sa existențială ca revelare a existenței celuilalt este, în realitate, o superioritate etică.

Pentru a înțelege corect acest aspect, trebuie să încercăm să situăm celelalte afecte în funcție de respect; în realitate, este posibil să descoperim prin analiză, în fiecare, un moment de „luare de poziție" față de celălalt, prin urmare, un act de apreciere, de evaluare a existenței-valoare a celuilalt; din această perspectivă, orice afect intersubiectiv poate fi situat în funcție de respect.

Să schițăm această analiză în ceea ce privește ura; într-un anume sens, ea este un afect care conține o luare de poziție depreciativă a existenței-valoare a celuilalt; cel care urăște schițează gestul de a-l denigra pe celălalt plasându-l printre

lucrurile pe care le călcăm în picioare. Dar ura este o luare de poziție complexă: evaluarea negativă a existenței-valoare a celuilalt se află în conflict cu o evaluare pozitivă pe care ea încearcă să o anuleze; din acest conflict provine dinamismul urii; pentru că nu ajung să anulez în sinea mea o apreciere a existenței sale care îl situează în fața mea cu un drept egal, mă înverșunez împotriva lui pentru a înlătura reproșul pe care valoarea celuilalt mi-l aduce, valoare recunoscută printr-un respect tăinuit mai adânc decât ura mea.

Prin urmare, în ură există un respect crud, un respect plin de ciudă, dacă putem spune așa.

Această analiză a urii nu poate fi condusă mai departe decât punând în joc mișcările complexe ale culpabilității și ale relei-conștiințe; conflictul din sânul aceleiași conștiințe dintre respectul care îl instituie pe celălalt [*pose autrui*] și ura care îl destituie [*dépose*] este începutul unui proces care continuă la nesfârșit și nenorocește conștiința; într-adevăr, respectul stabilește o relație cu celălalt într-un fel care nu încetează să incrimineze ura; simțindu-se incriminat, cel care urăște încearcă să-și refuze vinovăția, să o înlăture, proiectând-o asupra celuilalt; îl acuză; acuzându-l, îl depreciază; iar fenomenul circular, început prin reproșul emis de respectul invincibil, se relansează și se alimentează prin recurență. Dacă disprețul ar ajunge să sufoce respectul, el ar ajunge la fel de bine să anuleze valoarea existențială a celuilalt; devalorizat, celălalt ar fi un instrument, un obiect; iar disprețul ar dispărea în reușită, aducând mulțumire sufletului. Timpul disprețului ar fi de asemenea și timpul fericirii. Dar experiența comună și istoria ne demonstrează îndeajuns că disprețul nu își atinge niciodată scopul și că plăcerea sa nu este niciodată una consumată.

Ceea ce deosebește simpatia de afectele negative este fericirea.

Fericirea sa nu este doar cea a acordului afectiv cu celălalt – ceea ce instinctul oferă la un preț mult mai mic –, ci cea a acordului etic dintre un afect patetic și evaluarea absolută a respectului; afectele negative conțin o suferință morală; ele sunt marcate de nefericirea dezacordului care este resimțită ca vină, respinsă ca vină și agravată printr-o încercare nereușită de dezvinovățire: cel care urăște simte în mod vag că el este cel rău; el nu acceptă această idee, se urăște și încearcă să se elibereze de propria sa ură prin celălalt. Cu toate acestea, tot inocența respectului este cea care îl lasă să sufere în timp ce urăște; trebuie să fii de la început inocent pentru a fi de la început vinovat; dintre toate afectele intersubiective negative, nefericirea, născută din reproș și din eșec, este dovada acestei inocențe tăinuite; pasiunile apar în inocența respectului ca un eșec al comunicării; respectul asigură trama intersubiectivă originară pe care se țese nefericirea gelosului, a invidiosului, a desfrânatului.

Acordul și dezacordul cu respectul fac parte, de aici înainte, din structura etică a tuturor afectelor intersubiective datorită „luării de poziție" care le determină practic; prin respect, celălalt continuă să fie recunoscut în mod tacit, chiar și atunci când este pătimaș desființat și negat în intenție sau în fapt.

Tocmai de aceea, simpatia, ca o compasiune activă, are însușirea rară de a vindeca afectele bolnave și de a regenera sufletul nedrept. Simpatia fusese numită de curând materia respectului; o putem numi acum măreția respectului; pentru că ea este cea care face din simpatie un afect purificator, prin proximitatea sa etică față de respect.[9]

---

[9] Nu suntem oare, prin această justificare critică a simpatiei, mai aproape ca niciodată de Max Scheler? „Ceea ce distruge și trebuie în mod inevitabil să distrugă această iluzie [iluzia teoretică și practică a egoismului] este intuiția pe care o avem, grație simpatiei, a egalității valorice existente între eul nostru și ceilalți oameni în calitatea lor

În sfârșit, a treia modalitate de a justifica simpatia este de a arăta felul în care se *coordonează* cu lupta, subordonându-se respectului.

Am semnalat în prima parte fragmentarea continuă a fenomenologiei intersubiectivității și tentația care apare de a regrupa nenumăratele figuri ale experienței alterității, având ca punct de plecare conflictul, și nu simpatia. În prelungirea *Fenomenologiei spiritului* – pe care am opune-o fenomenologiei de tip husserlian și schelerian –, opoziția conștiințelor în lupta pentru recunoaștere ar fi revelatorul autentic al propriei lor existențe, unele față de celelalte. Interesul principal al acestei concepții este de a arăta, împreună cu momentul său de negativitate, o ordine dialectică care este în același timp o istorie, ideală sau reală, istoria opozițiilor prin care conștiințele „devin" în reciprocitatea lor; astfel, lupta ar produce simultan momentul dialectic și momentul istoric care lipsesc atât eticii respectului, cât și fenomenologiei simpatiei.

Atâta timp cât cercetăm lupta și simpatia doar dintr-un punct de vedere descriptiv, relația lor autentică nu apare; iar motivele de a da prioritate luptei nu lipsesc. Nu numai că simpatia nu pare să acopere tot câmpul de apariții ale celuilalt, dar nici nu pare să se ridice la nivelul propriu-zis istoric, adică social și politic; ea rămâne cufundată în compasiunea exprimată prin lacrimi și râs, tristețe și bucurie; lupta dinamizează relațiile umane mai puțin vitale, dar marcate mai

---

de oameni, de ființe vii. (...) Imediat ce descoperim această egalitate valorică, *celălalt* « devine » pentru noi la fel de real ca și propriul nostru eu, își pierde existența sa de umbră, încetează să mai existe doar prin raportare la noi" (*Natura și formele simpatiei*, p. 96). Și mai departe: egocentrismul este o iluzie timetică. Așa că fenomenologia este legată de un act de „renunțare la egocentrismul timetic" (p. 97). – Toată opera lui Max Scheler tinde spre o concepție a intuiției care constă, potrivit interpretării lui P.-L. Landsberg, în „recunoașterea importanței" valorii ființelor.

mult de muncă, de însușirea lucrurilor, de concurența socială, de intrigile de putere. Simpatia pare astfel surghiunită în sectorul „privat" al relațiilor umane, dincolo de câmpul de forțe care mișcă istoria.

În sens contrar, unei pledoarii în favoarea simpatiei nu i-ar fi greu să se folosească nu numai de *importanța* istorică a domeniilor animate de emoțiile simpatiei sau ale luptei, ci și de *intimitatea* legăturii umane fondate de unele și altele. Simpatia este la mijloc, între relațiile anonime și relațiile personale; dacă lupta „conferă un caracter istoric", simpatia „conferă intimitate" relațiilor interumane.

Însă atât timp cât nu apare structura etică a luptei, fie ea și luptă pentru recunoaștere, acest joc rămâne inutil.

O reflecție asupra rolului opoziției în general poate servi drept introducere pentru problema de a ști dacă lupta este manifestarea primordială a pluralității conștiințelor de sine. Opoziția nu are, poate, importanța pe care o filozofie, în același timp tragică și logică, ar dori să i-o atribuie; opoziția nu este decât o figură empirică a alterității stridente și spectaculoase. Aici este momentul de a aminti demonstrația din *Sofistul* lui Platon: neființa este „altul"*; opoziția contrariilor nu este decât o specie a alterității. Acest lucru este adevărat și atunci când conștiințele se opun: în opoziția conștiințelor are loc o recunoaștere a alterității și *încă ceva în plus*; există un nucleu de alteritate constituit în mod originar prin respect, plus o voință de a ucide care nu este o voință de alteritate, ci de solitudine obținută prin moartea celuilalt; tocmai de aceea, în celebra dialectică a Stăpânului și a Sclavului, recunoașterea sclavului ca celălalt este ceea ce menține în fața Stăpânului un ob-iect care este mai mult decât un instrument; după părerea noastră, această conștiință

* Platon, *Sofistul*, *in Opere* VI, Edtura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 365–367, (254d–255e).

stoică a egalității stăpânului și sclavului nu este posterioară luptei; chiar dacă nu este reflectată decât în mod secundar, ea este presupusă prin însăși structura luptei, în măsura în care sclavul, în care stăpânul își regăsește adevărul său, rămâne altceva decât un instrument; în sclav se află un celălalt pe cale de suprimare, un instrument pe cale de umanizare.

Regăsim în acest caz o dialectică asemănătoare cu cea a urii, sfâșiată între valorizarea incipientă a celuilalt, valorizare care afirmă un subiect uman în fața urii, și devalorizarea celuilalt, care ar conduce la fericire, dacă ar reuși să-l obiectiveze total pe celălalt, adică să îl umilească ca lucru și ca instrument.

Prin urmare, lupta nu este o relație simplă; de aceea, se pare că fenomenologia nu trebuie să privilegieze negativitatea ca pe o situație originară a acordului; dimpotrivă, este necesară efectuarea unei analize regresive a condițiilor luptei, pentru a evidenția respectul implicit și pentru a-i reconstitui sensul, așa cum este posibil să se facă și pentru alte raporturi intersubiective încărcate de „negativitate"; aceasta ar fi sarcina unei genealogii a pasiunilor, construită pe baza respectului; lupta ar apărea aici ca una dintre dramatizările pasionale ale descoperirii alterității fondate prin respect.

Semnificația acestei răsturnări care subordonează lupta respectului (și, în general, opoziția alterității) nu este numai teoretică, ci și practică; să o înțelegem: ea nu privește numai filiația semnificației și conceptelor, ci și judecata noastră morală și politică; pentru că dacă ne bazăm numai pe avatarurile luptei, pe întâmplările sale sau pe logica sa, pentru a asigura recunoașterea celuilalt, atunci idolatrizăm istoria, celebrându-i negativitatea. Respectul ni se pare a fi nu doar momentul transafectiv care poate justifica critic simpatia, ci și cel transistoric care ne permite să acceptăm sau să refuzăm ceea ce istoria creează prin suferință. Justificarea critică a simpatiei reprezintă și redresarea practică a luptei. Numai respectul

poate cu adevărat să anticipeze *scopul* luptei, în dublul sens de vizare morală și de sfârșit istoric și astfel să controleze violența. Tot el este cel care face ca nonviolența să ia parte la istorie, conferindu-i o eficacitate specifică, care o scoate din rolul său nobil și derizoriu de conștiințărea a istoriei; pentru că dovada concretă și prezentă pe care nonviolentul o aduce prieteniei posibile a oamenilor reîntâlnește în secret vizarea etică a violenței progresiste; nu numai că o reîntâlnește, dar o și pune în evidență, anticipând-o excesiv într-un prezent intempestiv, inactual; mai mult: punând în evidență intenția etică a violenței, el justifică violența, atât cât este posibil; pentru că acționând nu numai în direcția scopurilor umaniste ale istoriei, ci și prin forța domolită a acestor scopuri, omul respectului, nonviolentul, păstrează în mijlocul violenței sensul său actual care nu reprezintă pentru ea decât speranța sa mereu amânată.

Această dialectică concretă a nonviolenței și a violenței în istorie cuprinde, sub impulsul respectului, raportul esențial dintre simpatie și luptă.

4. Concluzii metodologice

Lăsând deoparte aceste interpretări cu privire la acțiune la scara istoriei, să revenim la preocupările noastre metodologice inițiale pentru a concluziona:

1. Nu avem de ales între o etică formală a respectului și o etică materială, fie a simpatiei, fie a luptei. Specific formalismului este faptul de a asigura eticii armătura *a priori* implicată în momentul „luării de poziție" față de celălalt și chemată să se împlinească prin sentiment și prin acțiune. Nu există o morală concretă care să fie doar formală; dar nici nu există vreo morală fără un moment formal. Aici Kant este imbatabil: sărăcia formalismului reprezintă forța sa. De aceea, succesiunea de alternative: Kant sau Hegel, Kant sau Marx,

Kant sau Scheler, este o succesiune de alternative false; singura întrebare este de a ști cum să continuăm, când am pornit odată cu Kant.

2. Putem vorbi de o recunoaștere a celuilalt legată de momentul formal al eticii; prin acest act de recunoaștere, pretenția eului de a se determina prin sine și pentru sine își găsește propria limită; astfel, celălalt este o funcție a „voinței" bune, în sensul kantian al cuvântului; această poziționare a celuilalt, implicată în voința bună, reprezintă aspectul practic și etic al finitudinii.

3. Poziționarea formală a celuilalt în respect se încheie atât la nivelul simpatiei, cât și la cel al luptei; în acest loc se confruntă și se acordă o fenomenologie a simpatiei cu o istorie a violenței.

4. Fără poziția de realitate corelativă respectului, fenomenologia eșuează în trecerea de la problema constituirii „lucrului" la cea a constituirii persoanei. Fenomenologia își are originea în decizia de a reduce în sinele la fenomen, poziția absolută a ceva la apariția sa; această decizie – reducția fenomenologică – este eliberatoare atunci când e vorba despre lucruri; reducerea existenței la apariția lor reprezintă un câștig real care descoperă dimensiunea transcendentală a subiectului. Dar, atunci când e vorba despre persoane, această decizie este umilitoare. Persoana este recunoscută în mișcarea inversă care reașază apariția în existență. Aici, este adevărată axioma lui Kant: nu există fenomene în absența a „ceva" care apare (de altfel, când acest „ceva" este „cineva", Kant este un „Leibniz veritabil", așa cum a spus-o odată: lucrul în sine este atunci monadă). Dar această poziție de realitate a persoanelor rămâne o recunoaștere practică, iar existența rămâne aici existență-valoare; dorința de a „vedea", de a cunoaște în mod speculativ existența celuilalt este deja o indiscreție, o lipsă de respect. Pentru că dacă am putea transforma postulatul realității celuilalt într-o viziune, am putea

elabora o speculație monadologică dincolo de acțiunea prin care operăm în vederea recunoașterii celuilalt. De aceea, suntem dezamăgiți de orice încercare de a înlocui consimțământul voinței cu vreo „percepție" a celuilalt sau cu vreo intuiție afectivă; determinând realitatea celuilalt, respectul o protejează împotriva curiozității inutile a cunoașterii[10].

[10] Un cuvânt nu a fost pronunțat, în mod intenționat: iubirea. El numește o dimensiune nouă, cea a Originii sau a Poeziei. A ști cu ce preț este posibilă o filozofie a iubirii ar fi, prin urmare, o altă problemă; în orice caz, ea nu poate fi construită în prelungirea unei reflecții asupra *poziționării* celuilalt implicate în *limitarea* pe care rațiunea o *impune* pretențiilor eului empiric; ea trebuie să se situeze în orizontul unei meditații nu doar asupra limitei, ci și asupra creației și darului; această meditație depășește posibilitățile tipului de gândire etico-fenomenologică folosit în acest studiu. În schimb, iubirea n-ar putea totuși să se prezinte în câmpul reflecției filozofice ca o reformulare a respectului, tot așa cum respectul este o reformulare îmbunătățită a simpatiei. Dacă ar fi posibilă, o filozofie a iubirii ar „concepe" respectul ca „iubire practică". Am preferat ca în acest studiu să nu amestecăm genurile și să păstrăm particularitatea fiecărui tip de reflecție.

11. ORIGINARUL ȘI ÎNTREBAREA REGRESIVĂ ÎN *KRISIS* A LUI HUSSERL

N-aș putea uita prima mea întâlnire temeinică cu Husserl, care s-a petrecut citind *Teoria intuiției în fenomenologia lui Husserl* de Emmanuel Lévinas. Această carte punea pur și simplu bazele studiilor husserliene în Franța și le întemeia pe o interpretare focalizată asupra *Cercetărilor logice*, în special asupra *Cercetării* a șasea, asupra căreia îi face plăcere să revină și astăzi. La puțin timp după sfârșitul războiului, în ciuda doliului și depășind holocaustul, Emmanuel Lévinas redeschidea încă o dată câmpul fenomenologic. De data aceasta, îl desfășura *între* Husserl și Heidegger. De atunci, acest interval nu a încetat să determine amplitudinea câmpului fenomenologic însuși.

Eseul care urmează prelungește, într-una din regiunile fenomenologiei la fel de prețioase pentru Emmanuel Lévinas, dublul impuls pe care el l-a dat studiilor husserliene. Să îmi fie permis să precizez împrejurările în care a luat naștere această cercetare: invitat altundeva să interpretez modelul de reducție al ideologiilor la *praxis* din *Ideologia germană* a lui Marx, mi-am amintit de studiul remarcabil asupra *Originii geometriei* a lui Jacques Derrida, primul care a scos în evidență metoda de *Rückfrage* pe care o traduce printr-o expresie inspirată ca *întrebare regresivă* [*question en retour*] (eu voi ajunge de asemenea să o numesc și „interogare în răspăr"). Și mi-am pus întrebarea dacă această metodă de reducție, cercetată în ansamblul ei în *Krisis* a lui Husserl,

nu constituia o paradigmă acceptabilă pentru dezlegarea enigmei celebrei „răsturnări" întâlnite la Marx, pe care metafora de *camera obscura* mai mult o obscuriza decât o clarifica. Construind acest model de inteligibilitate, nu uitam că Husserl și Marx nu aveau în vedere aceleași idealități. Unul examina idealitățile religioase, politice, etice și „tot restul ideologiei", potrivit unei expresii din *Ideologia germană*. Celălalt cerceta idealitățile logice, matematice și filozofice derivate. Mi se părea, totuși, că cei doi gânditori aveau în comun același gest filozofic, și anume „interogarea în răspăr". Aveam realmente impresia că acest gest filozofic trezea aceleași întrebări: și anume, cea a sensului operațiunii ca atare, cea a statutului de termen ultim al reducției – *praxis*-ul într-un caz, lumea vieții (*Lebenswelt*) în celălalt – și, în sfârșit, cea a statutului epistemologic al „reprezentărilor", ideologiilor și idealităților, odată reduse la temeiul lor existențial și de sens. Mai mult, *Krisis* mi se părea că reprezenta un caz mai simplu și, din această cauză, mai potrivit pentru construirea unui model de discuție a paradoxurilor din *Ideologia germană*. În primul rând, cazul reprezentativ de idealizare – *mathesis universalis* – este mult mai ușor de teoretizat decât primul nucleu al ideologiei la Marx, și anume religia. În al doilea rând, principiul de dezvoltare a modelului inițial este mai limpede definit la Husserl: matematizarea întregii naturi, ridicată la rangul de practică teoretică, condusă de o anumită teleologie imanentă, constituie, în realitate, un proces mult mai ușor de identificat decât extinderea, la Marx, a modelului ideologic inițial la idealitățile politice și la întreaga sferă a reprezentărilor ideologice. Dacă dezvoltarea modelului este într-adevăr mai omogenă la Husserl decât la Marx, aceasta are loc pentru că procesul este în principal de natură pur epistemologică și prin urmare nu are în vedere, cel puțin în etapele sale inițiale, decât practicile teoretice: în timp ce la Marx extinderea primului nucleu la restul ideologiei cunoaște în fapt o succesiune dificil de ordonat de practici sociale:

politica, dreptul, cultura etc. Dar, mai ales, însăși metoda reducției idealităților este supusă la Husserl unei reflecții clare care permite o încercare ulterioară de transpunere de la Husserl la Marx. De aici reiese faptul că pentru definirea unui proiect de reducție care să nu fie reducționist, vigilența critică a lui Husserl reprezintă cel mai potrivit punct de plecare.

Istoria acestui proiect o dedic fondatorului cercetărilor husserliene în Franța.

1. *Metoda întrebării regresive* (Rückfrage) *în* Krisis

Teza fundamentală de la care plecăm este aceea potrivit căreia lumea vieții (*Lebenswelt*), care se află în orizontul cercetării din *Krisis*, nu cade niciodată în lumina unei intuiții directe, ea nefiind accesibilă decât în mod indirect, pe calea ocolită a unei „meditații regresive" (*Rückbesinnung*) sau, și mai bine, printr-o „întrebare regresivă" (*Rückfrage*). Această „interogare în răspăr" trebuie aplicată stării actuale a științelor, dar nu „științificității" luate în sensul de exactitudine (*Exaktheit*) internă, ci pretenției științelor de a găsi în ele însele propriul lor fundament și de a ridica acest fundament la rangul de etalon de raționalitate. Prin urmare, Husserl are ca punct de plecare o anumită situație luată ca predominantă și caracterizată, pe de o parte, prin supralicitarea idealităților de tip matematic în toată cultura noastră, și, pe de altă parte, prin îndoiala generală care afectează astăzi întregul sistem de valori – *die allgemeine Bewertung*[1] – rezultate din această ipostază. Ar fi îndreptățit să ne întrebăm dacă descompunerea sistemului hegelian și transformarea

[1] Ed. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Nijhoff, Haga, 1954, p. 3.

sa de către cei pe care Marx îi numește ideologii germani, poate fi comparată, la nivelul motivării filozofice, cu ceea Husserl a observat ca fiind caracteristic crizei științelor europene. Paralelismul – dacă are vreo valoare – nu reține nimic din faptul că pentru Husserl originea crizei se află la sfârșitul Renașterii, în timpul lui Galilei și al lui Descartes. Dar dacă avem în vedere ceea ce am numit gestul filozofic comun al celor doi gânditori, ceea ce iese în evidență sunt „cauzele cele mai profunde"[2] ale schimbării; Husserl vorbește atunci, într-o modalitate analogă lui Marx, de *Wende*, *Wendung* și *Umwendung*: umanitatea europeană, spune el, a realizat în Renaștere o „răsturnare radicală" (*revolutionäre Umwendung*)[3]; și mai departe: urmarea necesară a acesteia a fost „o stranie preschimbare" (*eine sonderbare Wende*) a întregii gândiri[4].

La rândul ei, această răsturnare cheamă o alta în vederea unei noi fondări. Dar această fondare nu va fi niciodată o proiecție utopică: este necesară „introducerea unei *meditații regresive, istorice* și *critice*" care trece printr-o „întrebare regresivă asupra a ceea ce s-a dorit ca filozofie, de la început și de fiecare dată, și a continuat să fie căutat de-a lungul istoriei în comuniunea tuturor filozofilor și tuturor filozofiilor; dar acest lucru va fi realizat și prin *examinarea critică* a ceea ce desemnează, în stabilirea scopului și a metodei, această ultimă autenticitate originară care, odată sesizată, constrânge în mod apodictic voința"[5].

Acest text prezintă metoda „interogării în răspăr" care va fi de aici înainte firul nostru director.

Se impun trei observații. În primul rând, să subliniem caracterul indirect al metodei, în ciuda faptului că ea este

---

[2] *Ibid.*, p. 5.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 9.
[5] *Ibid.*, p. 16; (Ed. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, trad. par G. Granel, Gallimard, Paris, 1976, pp. 23–24).

îndreptată spre ceea ce este „cel mai ultim", „cel mai originar", mai autentic. Apoi, revenirea la originea căzută în uitare presupune ca întreg procesul de idealizare să fie recunoscut ca o manipulare frauduloasă, ca *Überschiebung* prin care lumea construită în mod tacit (*substruierte*), matematic este tratată ca lume reală, singura dată în mod real prin percepție, pe scurt, ca „lume a vieții de zi cu zi"[6]. O altă problemă ar fi aceea de a ști până în ce punct această manipulare poate explica metafora răsturnării optice – *camera obscura* – la Marx. În sfârșit, a treia observație: originea vizată prin interogarea în răspăr nu constă într-o intuiție pasivă, receptivă, oarecare, ci într-o viață *operantă*. Termenul care se impune este cel de „operațiune" (*Leistung*), care îl include pe cel de *praxis*: înaintea geometriei idealiștilor se află măsura practică necunoscută de idealiști.[7] Această „operațiune pregeometrică" reprezintă totuși fundamentul de sens (*Sinnesfundament*) al geometriei. Printr-o gravă neglijență, va spune Husserl, Galilei nu a condus interogarea în răspăr până la operațiunea care acordă sens în mod originar. Astfel, idealizarea a înaintat pe un teren originar care în sine este de ordinul activității, al operațiunii, dar care pentru Galilei era deja ascuns. Această opoziție dintre idealizare și operațiune, obținută prin metoda interogării în răspăr ar merita, după părerea noastră, să fie comparată cu cea dintre reprezentare și *praxis* la Marx.

2. *Criteriile originarului*

Am sugerat mai sus posibilitatea ca interogarea în răspăr să fie în sine o sumă de paradoxuri. Primul paradox privește criteriile originarului. Într-adevăr, nu putem ascunde discordanțele dintre observațiile risipite de Husserl în legătură cu acest subiect.

---

[6] *Ibid.*, pp. 48–49.
[7] *Ibid.*, p. 49.

Reflecția care pornește de la Galilei sugerează un prim grup de caracteristici. În primul rând acesta: înaintea entităților geometrice, înaintea spațiului și a timpului geometric, se află o ființare vie, activă într-un anumit mediu. Dacă am urmări numai această linie de gândire, am ajunge la ideea de lume a vieții, închisă nu numai în sine, ci și față de orice interogare. Nu spune oare Husserl că această lume a vieții rămâne neschimbată în structura sa esențială proprie, orice am face, cu știință sau fără știință (*kunstlos oder als Kunst*)[8]? Dar o a doua caracteristică o corectează pe prima: acțiunea care caracterizează acest nivel include orice „deținere prealabilă" (*Vorhaben*), orice „preintenționare" (*Vor-meinen*): „orice *praxis* presupune, prin anticipările sale, inducții"[9]. Prin urmare, linia de demarcație nu trece printre viață și predicție sau inducție, ci printre inducția care depinde de sfera *praxis*-ului și inducția „extinsă la infinit"[10]. Cu alte cuvinte, turnura decisivă o reprezintă idealizarea în sensul de recurență *infinită*. Această linie este mai greu de trasat, în măsura în care anticiparea pare a fi potențial deschisă procesului infinit caracteristic idealizării. O a treia caracteristică pare să o întărească pe prima, dar într-un fel la nivelul celei de-a doua caracteristici: noul proces rămâne în definitiv extrinsec *praxis*-ului; Husserl își asumă riscul de a vorbi despre „veșmântul ideilor" (*Ideenkleid*), care, în același timp, reprezintă (*vertritt*) și deghizează (*verkleidet*) lumea vieții[11]. Această travestire l-a împiedicat permanent pe Galilei să înțeleagă adevărata semnificație a metodei, a formulărilor și a teoriilor sale. Astfel, el a fost un geniu care „a descoperit" și în același timp „a ascuns"[12].

---

[8] *Ibid.*, p. 51.
[9] *Ibid.*
[10] d° 51.
[11] d° 52.
[12] d° 53.

Reflecția care pornește de la Kant sugerează un alt grup de caracteristici. Kant pretinde că fondează presupoziția tuturor presupozițiilor într-un sistem categorial. Prin urmare, problema interogării în răspăr trebuie pusă și în termeni de presupoziție. (Acest vocabular nu îi mai este străin lui Marx.) În acest nou cadru de referință, lumea vieții este desemnată drept fundamentul necercetat al oricărei presupoziții[13]. Ceea drept a uitat Kant ține de natura operațiunii, a operațiunii subiectivității transcendental formatoare. Vocabularul kantian este păstrat, dar în același timp subminat. Nu mai este vorba despre o activitate de sinteză, ci despre „lumea înconjurătoare a vieții cotidiene în calitate de ființare"[14]. Consecințele acestei modalități particulare de interogare în răspăr sunt sensibil diferite de cele legate de conceptul de *praxis* pregeometric. Mai întâi, sunt puse în evidență predicatele *culturale* ale lumii. Științele, spune Husserl, sunt „fapte culturale în această lume"[15]. E de la sine înțeles de ce în acest loc și cu acest prilej este subliniată dimensiunea culturală a lumii vieții. Odată cu Kant, reflecția noastră se mută efectiv în planul problemelor de validare (*Geltung*). Modalitatea adecvată de a reduce validările ideale la principiul lor din experiență este de a arăta că însăși experiența este un proces de „evaluare", iar subiecții sunt „subiecți de validare"[16]. În această privință, Husserl observă că evaluările pot deveni „achiziții habituale", ele putând fi însă „reactualizate" după voie; astfel, ele rămân „validările noastre". Această dimensiune axiologică a lumii vieții nu este anulată prin apologia aspectelor „senzitive" și „corporale" ale lumii vieții în calitate de „lume a simțurilor" (*Sinnenwelt*), aspecte asupra cărora Husserl insistă îndelung

---

[13] Ed. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Nijhoff, Haga, 1954, p. 106.

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*, p. 107.

[16] *Ibid.*

în același paragraf consacrat presupozițiilor neexprimate de Kant.[17] S-ar putea sugera că trecerea de la lumea sensibilă la lumea axiologică este asigurată de „eu pot" și „eu acționez", care fac din subiect un „subiect de afecte și acțiuni"[18].

Indiferent de legătura dintre cele două descrieri ale lumii ca lume sensibilă și ca lume a evaluării, dimensiunea „comunitară" a lumii vieții este grefată peste activitatea de evaluare. A trăi înseamnă „a trăi în lume alături de celălalt"[19]; această condiție transformă „subiecții acțiunii" într-un „noi" potențial, așa cum o demonstrează analizele lui Alfred Schutz.

Punând astfel accentul asupra caracteristicilor culturale și axiologice ale lumii vieții, Husserl pregătește terenul pentru includerea științei înseși în sfera *praxis*-ului, în calitate de *praxis* teoretic. Conceptul de lume a vieții este extins astfel încât să includă și contrariul său, lumea obiectivă, însă, e adevărat, nu în funcție de obiectivitatea sa, ci în măsura în care este rezultatul unei operațiuni. Știința este o operațiune, rezultatul comunității de activitate științifică[20]: chiar propozițiile în sine ale lui Bolzano sunt realizările oamenilor, trimițând la „actualitățile și potențialitățile" omului; „ele fac parte din unitatea concretă a lumii vieții a cărei concretitudine se extinde, prin urmare, mai departe decât cea a lucrurilor (*Dinge*)"[21].

Dar această includere a *praxis*-ului teoretic în universul cuprinzător al lumii vieții nu reprezintă încă ultimul cuvânt. Dimensiunea culturală și comunitară a vieții practice în lume face din aceasta o „subiectivitate anonimă", și, după câte se pare, nu doar pentru că originea sa, principiul său a căzut în uitare în calitatea lor de operațiuni (*Leistung*), ci și pentru că operațiunea ca atare este anonimă, la nivelul teleologiei care conduce viața spre configurații discernabile, spre structuri

---

[17] *Ibid.*, p. 28.
[18] *Ibid.*, p. 109.
[19] *Ibid.*, p. 110.
[20] *Ibid.*, p. 34, e.
[21] *Ibid.*, p. 133.

(*Gestalten*)[22]. Această ultimă dezvoltare o înțelegem în felul următor: atunci când Husserl s-a confruntat cu posibila consecință ca lumea vieții să fie o lume privată, incomunicabilă, așa cum s-ar fi întâmplat dacă numai aspectul „subiectiv-relativ" ar fi fost subliniat, el și-a îndreptat atenția asupra tipului de „unitate indivizibilă a complexului de semnificație și de validitate care străbate toate actele spiritului"[23]. Întotdeauna există o operațiune (*Leistung*) universală care precedă toate actele individuale și culturale. Aceasta este presupusă de orice *praxis* uman, de orice viață preștiințifică și științifică.[24]

Această căutare a unei „subiectivități universale ce funcționează în mod ultim (*letzfungierende*)"[25] nu putea fi formulată decât la sfârșitul unei reflecții de ordin secundar, luând ca sprijin *Filozofia transcendentală* a lui Kant.

Dacă cercetarea criteriilor originarului este atât de puțin convingătoare, dacă pare că se pierde în direcții divergente, acest lucru se întâmplă, se pare, deoarece problema este prost pusă. Originarul, trebuie să o recunoaștem, nu este obiectul unei descrieri. Sau, cu alte cuvinte, așa-zisul dat prealabil nu mai este niciodată dat din nou. Filozofia nu este repetiția originarului.

Reflecția precedentă asupra criteriilor originarului ne furnizează câteva dintre motivele acestei concluzii negative. Vom descoperi unele noi, la momentul potrivit.

În primul rând, se pare că acest concept de lume a vieții (*Lebenswelt*) nu poate fi separat de însăși metoda întrebării regresive (*Rückfrage*) care își are punctul său de plecare în stratul idealizărilor și al obiectivărilor produse prin activitatea științifică și culturală. În acest sens, lumea vieții (*Lebenswelt*) nu mai poate fi atinsă. Ea reprezintă presupoziția

[22] *Ibid.*, p. 114.
[23] *Ibid.*, p. 115.
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*

ultimă care, ca atare, nu poate fi niciodată transpusă într-o nouă viață paradiziacă.

Mai mult, lumea percepută – ceea ce Husserl numește *Sinnenwelt* –, cu care am fi tentați să identificăm lumea vieții (*Lebenswelt*) și practica sa, nu este ea însăși lipsită de interpretare. Waldenfels ne amintește acest lucru: „Percepția este interpretare" (*Wahrnehmung ist Deutung*). *Krisis* însăși îl confirmă: lumile înconjurătoare ale negrilor africani și ale țăranilor chinezi nu au pentru ei aceleași valori perceptive ca și lumea înconjurătoare a occidentalului. Într-un mod diferit, dar convergent, lumea pregeometrică este deja structurată prin anticipații care deschid calea lumii geometrice. Ne aflăm dintotdeauna dincolo de datul prealabil, care rămâne deja dat, niciodată repetat.

Dar trebuie să mergem și mai departe: așa-zisa lume a vieții nu este nici ea ferită de întrebări. Dacă pentru o interogare în răspăr care pleacă de la Galilei sau chiar de la Kant ea poate apărea ca lipsită de presupoziții, pentru modul cartezian de interogare, pe care nu l-am prezentat încă, ea este total vulnerabilă în fața îndoielii. În paragraful 17, intitulat „Regresiunea (*Rückgang*) până la *ego cogito*", este afirmat în mod clar faptul că îndoiala radicală a lui Descartes nu atinge doar validitatea tuturor științelor anterioare, ci chiar și validitatea lumii vieții prestiințifice și extrastiințifice[26]. La prima vedere, această afirmație pare incompatibilă cu caracterizarea lumii vieții ca presupoziție ultimă. Acordul lor devine posibil – și anticipăm aici soluția pe care o vom schița mai departe – dacă facem deosebirea între funcția ontologică, a lumii vieții (*Lebenswelt*), care precedă orice interpretare, și funcția sa epistemologică, care vizează validitatea. Rezultatul demersului cartezian este supunerea lumii vieții (*Lebenswelt*) la îndoiala carteziană în ceea ce privește pretenția sa de validitate. Dar, dacă această distincție poate fi

[26] *Ibid.*, p. 77.

făcută și menținută, atunci principiul ontologic, separat de pretenția sa de legitimitate, nu poate fi defel repetat într-o experiență intuitivă. Din această cauză, probabil, Husserl vorbește despre „motivul cartezian originar" ca despre „infernul (*die Hölle*) unei ἐποχή insurmontabile și cvasisceptice"[27]. Această declarație surprinzătoare lasă să se înțeleagă faptul că lumea vieții nu este o lume la care ne putem întoarce ca Ulise în Itaca, pentru că am părăsit-o pentru totdeauna, nu numai în favoarea matematicii și a fizicii, ci și sub presiunea unei probleme care se întoarce de asemenea împotriva-i: problema fondării ultime. Într-adevăr, această problemă nu ține de lumea vieții. Ea a fost pusă de ceea ce Husserl numește „noua umanitate"[28], adică grecii. Problema greacă a fundamentului ultim nu mai ține de lumea vieții ca atare, dacă aceasta desemnează viața imediată de la nivelul unui *praxis* total preștiințific.

3. *Funcția epistemologică a lumii vieții* (Lebenswelt)

Problema criteriilor originarului trebuie să fie înlocuită cu problema funcției epistemologice a lumii vieții (*Lebenswelt*). În realitate, această problemă nu este mai puțin lipsită de paradoxuri. Dar poate că acestea vor fi mai puțin potrivnice unei încercări de armonizare sau de acordare.

În acest moment, un lucru este sigur: regresiunea la lumea vieții (*Lebenswelt*) nu este decât un moment, o etapă intermediară a unei „regresiuni" fundamentale, regresiunea la știința ca atare, la rațiunea ca atare, dincolo de limitarea sa la gândirea obiectivă. Prin urmare, trebuie reținut faptul că pentru a restabili conceptul de Știință în sensul său originar, trebuie făcut un ocol printr-o interogare în răspăr care

[27] *Ibid.*, p. 78.
[28] *Ibid.*, p. 33.

tratează această gândire obiectivă ca punct de plecare, scoate în evidență lipsa sa de fundament și o raportează la ceea ce o precedă în mod absolut. Trebuie deci să încercăm să identificăm și să înțelegem această funcție a interogării în răspăr a lumii vieții (*Rückfrage zur Lebenswelt*) prin raportare la restabilirea semnificației originare a rațiunii și a științei.

Această teză presupune noi paradoxuri.

Dacă „sensul existențial" specific lumii vieții (*Lebenswelt*) rămâne o problemă deschisă[29], aceasta se datorează faptului că nu a fost înțeles absolut deloc modul în care problema validării absolute ar putea să depindă de lumea vieții în calitate de trăire. Științificitatea prestiințificului rămâne o problemă obscură. Este pretinsă o științificitate diferită de cea obiectivă, logică[30] care, „în calitate de fondare ultimă, să nu îi fie inferioară ca valoare, ci superioară"[31]. Or, în ce mod o astfel de *epistêmē* poate recunoaște importanța contrariului său celui mai disprețuit, *dóxa*?

Apendicele XVII prezintă într-un mod diferit paradoxul unei fondări absolute în lumea vieții. Husserl recunoaște „ambiguitatea" (*Doppeldeutigkeit*) necesară, dar în același timp periculoasă, a lumii ca „domeniu" (*Gebiet*). Într-un prim sens, „domeniul" este ceea ce precedă toate scopurile; el se află dincolo de orice fragmentare; el este terenul (*Boden*). Dar și ansamblul scopurilor ce urmează să fie atinse sau sunt deja atinse constituie un fel de „domeniu". „Domeniul" reprezintă aici zona scopurilor particulare, a teleologiilor particulare, printre care și cea a diverselor științe. Paradoxul constă în faptul că „domeniul" prealabil nu poate fi atins decât prin intermediul scopurilor particulare care formează cutare sau cutare lume culturală, de exemplu lumea prestiințifică și lumea științifică. „Contrastul" dintre datul prealabil, în calitate de

[29] *Ibid.*, p. 124.
[30] *Ibid.*, p. 127.
[31] *Ibid.*

totalitate indivizibilă, și formațiunile teleologice fragmentare este derutant. Husserl admite acest lucru: „Aici ne confruntăm din nou cu o dificultate" (*Hier ist wieder ein Verwirrendes*)[32]. Cum pot fi puse de acord pretematicul și lucrul deja tematizat? De aceea, faptul de a tematiza „această" lume pare a fi o „problemă paradoxală"[33], în ciuda faptului că ea nu ține de o temă a vreunei formațiuni teleologice constitutive a științelor obiective. Tocmai aici se găsește ultimul paradox. În ciuda tuturor eforturilor noastre de a include știința ca operațiune în structura totală a lumii vieții, între preștiințific și științific nu încetează să își facă apariția un dezacord profund. Husserl recunoaște cel puțin o dată caracterul ireductibil al acestui paradox: „Raportul paradoxal reciproc dintre « lumea » obiectivantă adevărată și « lumea vieții » ocultează modul de a exista al fiecăreia"[34]. Enigma o constituie faptul că cele două lumi sunt inseparabil unite și iremediabil opuse.

Trebuie, cel puțin, să avem încredere în luciditatea extremă a lui Husserl în identificarea paradoxurilor legate de căutarea unui fundament ultim. Această luciditate se învecinează câteodată cu angoasa: „Toate încercările noastre de a ajunge la claritate s-au izbit de paradoxuri ce apar fără încetare, prin care ne dăm seama dintr-odată că întregii noastre filozofări i-a lipsit un temei sigur. Cum putem deveni acum cu adevărat filozofi?"[35]. Și mai departe: „Suntem debutanți în mod absolut și nu dispunem de nici un fel de logică susceptibilă să ne furnizeze regulile"[36]: „nu numai datorită măreției scopului, ci și din cauza stranietății esențiale și caracterului absolut precar al ideilor care sunt puse în joc"[37].

---

[32] *Ibid.*, p. 462.
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*, p. 134.
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*, p. 136.
[37] *Ibid.*, p. 137.

4. Funcţia epistemologică şi funcţia ontologică a regresiunii la lumea vieţii

Pentru a rezolva – sau a încerca rezolvarea – acestor paradoxuri, şi poate şi a paradoxurilor asemănătoare de la Marx, am dori să revenim asupra sugestiei, făcute mai sus în trecere, de a face diferenţa între funcţia epistemologică şi funcţia ontologică a lumii vieţii.

Funcţia ontologică se exprimă în două moduri: primul este negativ şi polemic, al doilea este pozitiv şi asertoric. Funcţia ontologică trebuie să ia în primul rând o formă polemică – acest fapt este necesar atât în cazul lui Marx, cât şi în cel al lui Husserl. Teza se opune realmente pretenţiei contrarii a conştiinţei de a-şi atribui rolul de sursă şi stăpână a sensului. Prima funcţie a conceptului de lume a vieţii (*Lebenswelt*) este de a distruge această pretenţie. Această pretenţie are cu siguranţă un caracter contingent. De aceea, Husserl şi Marx nu o localizează în acelaşi moment istoric. În realitate, faptul că Galilei, Descartes şi Kant au dat modernităţii noastre direcţia pe care o cunoaştem este o întâmplare a istoriei noastre. Ar trebui să se spună, prin analogie, că este întâmplător faptul că filozofia hegeliană a Statului şi a cunoaşterii absolute i-a furnizat lui Marx punctul de plecare pentru procesul său de reducţie. În schimb, ceea ce nu este întâmplător este *hybris*-ul care animă pretenţia expusă aici. În acest sens, Kant a observat corect: raţiunea este confruntată permanent cu necesitatea „iluziei transcendentale". Apariţia conştiinţei ca temă filozofică este probabil legată de un astfel de *hybris*. Pentru conştiinţă, faptul de a se determina este egal cu dorinţa de a-şi fi sieşi propriul fundament. Regresiunea la lumea vieţii (*Lebenswelt*) reduce acest *hybris*, afirmând că lumea l-a precedat dintotdeauna. Această afirmaţie reprezintă partea pozitivă a tezei ontologice. Ea constă în desemnarea lumii vieţii (*Lebenswelt*) ca referent ultim al oricărei idealizări, al oricărui discurs. Husserl scrie: „Datorită

acestei înrădăcinări, știința obiectivă are o constantă raportare de sens la lumea (*beständige Sinnbeziehung auf die Welt*) în care noi continuăm să trăim, chiar și ca oameni de știință și, prin urmare, în întreaga comunitate a oamenilor de știință"[38].

Dar această teză ontologică nu spune nimic, nici în forma sa polemică, nici în forma sa asertorică, despre funcția epistemologică a idealizărilor, a obiectivărilor, a construcțiilor, a configurațiilor de sens etc. Teza raportării ultime nu atinge problema legitimării ultime. În acest loc apar neînțelegerile, nu numai cele lămurite de Husserl, ci și cele provocate de el. Toate se rezumă la ambiguitatea conceptului de fundament care numește când temeiul (*grundende Boden*) pe care este construit ceva, când principiul de legitimare care așază construcția idealităților pe această bază. Numai deosebind aceste două înțelesuri ale termenului de „fundament" putem rezolva paradoxul sesizat de Husserl, care atinge relațiile dintre lumea obiectiv adevărată și lumea vieții. Acest paradox, ni-l amintim, constă în afirmarea simultană a unei relații de opoziție și a unei relații de dependență. Paradoxul dispare sau, dacă dorim, devine ceea ce este în mod exact, adică un paradox, dacă facem diferența între relația epistemologică de opoziție și relația ontologică de dependență.

Prin „opoziție" trebuie să înțelegem apariția unei probleme de validitate într-o situație care nu o presupune ca atare. Această problemă este diferită de cea a raportării ultime. De aceea, putem spune că noțiunea de știință, de *Wissenschaft*, a trebuit să fie formulată de către o nouă umanitate, grecii. Faptul că lumea vieții precedă orice idealizare nu are nevoie de vreo „știință greacă". Ideea de știință, ca sursă a oricărei legitimări, nu își are originea în lumea vieții. Marx, înaintea lui Husserl, a trebuit să recunoască o distincție asemănătoare în momentul cel mai important al argumentării sale privind raportul dintre ideile dominante și clasa dominantă.

---

[38] *Ibid.*, p. 132.

Această deosebire dintre teza ontologică și cea epistemologică sugerează ideea unei dialectici ireductibile între relația de dependență și cea de opoziție, și, în sfârșit, între lumea reală, ca temei, și ideea de știință, ca principiu al oricărei validări. Lumea reală are prioritate în ordine ontologică. Dar ideea de știință primează în ordine epistemologică. Idealitățile pot fi deci „derivate", în sensul că ele se raportează la lumea reală. Dar pretenția lor de validitate nu poate fi derivată. Această pretenție trimite la ideea de știință, care este originară într-un alt sens decât lumea vieții. Cu alte cuvinte, noi trăim într-o lume care precedă orice problemă de validitate. Dar problema validității precedă toate eforturile noastre de a da un sens situațiilor în care ne găsim. Imediat ce începem să gândim, descoperim că trăim deja în și prin intermediul „lumilor" de reprezentări, de idealități și de reguli. În acest sens, ne mișcăm în două lumi: *această* lume dată prealabil, care este limita și temeiul celeilalte, și *o* lume de simboluri și reguli, în grila căreia lumea a fost deja interpretată atunci când am început să gândim.

Acest raport de prezență reciprocă îl putem numi în continuare un paradox: paradoxul potrivit căruia lumea vieții ca dat prealabil precedă pretenția de legitimare, care totuși a depășit-o dintotdeauna. Dar paradoxul încetează să mai fie o ambiguitate, dacă putem păstra diferența dintre anterioritatea ontologică a lumii vieții și primatul epistemologic al ideii de știință, care conduce orice problemă de validitate.

ORIGINEA TEXTELOR

1. „Husserl": anexă consacrată lui Husserl în E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie allemande*, Ed. Vrin, ediția a doua, 1967, pp. 183–196.
2. „Husserl și sensul istoriei": în *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 54, 1949, pp. 280–316.
3. „Metoda și sarcinile unei fenomenologii a voinței": în *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Actele colocviului internațional de fenomenologie, Paris-Bruxelles, 1951, (ed.) H.L. Van Breda, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1952, pp. 110–140.
4. „Analize și probleme în *Ideen* II": în *Revue de Métaphysique et Morale*, nr. 57, 1952, republicată în *Phénoménologie, Existence*, Ed. Vrin, 1984, pp. 23–76.
5. „Despre fenomenologie": în *Esprit*, nr. 21, 1953, pp. 821–839.
6. „Studiu asupra *Meditațiilor carteziene* ale lui Husserl": în *Revue Philosophique de Louvain*, nr. 92, 1954, pp. 75–109.
7. „A cincea *Meditație carteziană*": text inedit în limba franceză.
8. „Kant și Husserl": în *Kantstudien*, nr. 46, 1954–1955, pp. 44–67.
9. „Sentimentul": în *Ed. Husserl 1859–1959*. Volum comemorativ publicat cu ocazia celebrării a o sută de ani de la nașterea filozofului, *Phaenomenologica* 4, Haga, 1959, pp. 260–274.
10. „Simpatie și respect": în *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 59, 1954, pp. 380-397.
11. „Originarul și întrebarea regresivă în *Krisis* a lui Husserl": în *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Ed. Fr. Laruelle (ed.), Jean-Michel Place, Paris, 1980, pp. 167–177.

GLOSAR*

Abhebung – *mise en relief* – punere în evidenţă
Abschattung – *silhouette* – adumbrire
Anfang – *point de départ* – punct de plecare
Auffassung – 1. percepţie;
2. *appréhension* – aprehensiune
realisierende Auffasung – percepţie realizantă
Ausdehnung – *extension* – întindere
Auslegung – *exégèse, interprétation, explication* – interpretare, explicitare

Besinnung – *prise de conscience* – priză de conştiinţă
Bewertung – *système des valeurs* – sistem de valori
Boden – *sol* – teren, temei

Dasein – *être-là* – existenţă
Dingkostitution – constituirea lucrului
Dinglichkeit – reitate
Dingsetzung – instituire a lucrului

Eigenheitssphäre – *sphère du propre* – sferă a propriului
Empfindsamkeit – *sensorialité* – senzorialitate
Endstiftung – *fondation finale* – întemeiere finală
Entwickelung – *développement* – dezvoltare
Erfahrung – *expérience* – experienţă
Erscheinung – *phénomène* – fenomen

---

* Pentru anumiţi termeni husserlieni, Ricœur nu propune un echivalent francez, încercând astfel să păstreze şi să sugereze bogăţia lor semantică originară. De aceea, aceste concepte sunt urmate în glosarul de faţă doar de traducerea lor în limba română (vezi, de exemplu, *Auffassung*, *Dinglichkeit* etc.).

Erscheinungseinheit – unité d'apparitions – unitate de apariții
Exaktheit – exactitude – exactitudine

Faktum – fapt
Fühlen – *sentiment* – sentiment
Fundierung – *fondation* – fundamentare, fondare

Gebiet – *domaine* – domeniu
Gegenstand – *vis-à-vis* – ob-iect
Gegenwart – *présent* – prezent
lebendige Gegenwart – *présent vivant* – prezent viu
Geistigkeit – *ordre spirituel* – ordine spirituală
Geltung – *validation* – validare
Gleichsetzung – *égalisation* – egalizare

Heraustellung – punere în evidență
Hineinkommen – *processus de venue au monde* – proces de apariție în lume

Ichpol – polul-eu

Klärung – *élucidation* – clarificare
Kleidung – *revêtement* – deghizare
Körper – *corps, corps materiel* – corp, corp material

Lebensumwelt – 1. *environnement vital* – mediu vital;
2. *monde vital* – lume vitală
Lebenswelt – lumea vieții
Leib – 1. *chair*, corps propre – trup;
2. *corps vivant* – corporalitate organică
Leiblichkeit – *condition charnelle* – condiție trupească
Leistung – *opération, oeuvre, action, travail* – operațiune, rezultat

Mannigfaltigkeit – *multiplicité* – multiplicitate
Mannigfaltigkeitlehre – *théorie de la multiplicité* – teorie a multiplicității
Mehrmeinung – *surcroît de sens* – surplus de sens
Menschenheit – 1. *humanité* – umanitate;
2. *humanité énumerative* – umanitate cuantificabilă
Menschentum – 1. *le sens de l'homme* – sensul omului;
2. *humanité signifiante* – umanitate semnificantă

Mitfülhen – sympathie – simpatie
Mitglied – element comun

Naturbedeutung – semnificație naturală

Paarung – appariement – cuplare

Reinigung – épuration – purificare
Rückbesinnung – priză regresivă de conștiință
Rückbesinnung – méditation-en-retour – meditație regresivă
Rückfrage – question en retour, questionnement à rebours – întrebare regresivă, interogare în răspăr
Rückgang – récession – regresiune

Sachverhalt – état de chose – stare de lucruri
Scheinveränderung – simulacre – simulacru
Seele – âme – suflet
Seinsgeltung – 1. *statut ontique* – statut ontic;
2. *valeur d'être* – valoare de existență;
3. *valeur ontique* – valoare ontică
Seinsinn – 1. *sens d'être* – sens existențial;
2. *sens ontique* – sens ontic
Seinssphäre – sphère d'être – sferă de existență
Selbstapperzeption – aperception de moi-même – apercepție de sine
verweltlichende Selbstapperzeption – auto-aperception mondanéisante – apercepție de sine mundaneizantă
Selbstauslegung – exégèse de soi-même, explication de soi – exegeză de sine, autoexplicitare
Selbstbesinnung – prise de conscience – priză de conștiință
Selbsteigenheit – ipseité propre – ipseitate proprie
Selbstverständlichkeit – pseudo-évidence – pseudoevidență
Sinnenwelt – 1. *monde des sens* – lume a simțurilor;
2. *monde perçu* – lume percepută
Sinnesfundament – fondement de sens – fundament de sens
Sinngebung – acordare, conferire de sens
Spiegelung – reflet – reflectare
Stiftung – fondation – fondare
Strom – flux – flux

Tatsache – fait – fapt
Teilnahme – participation – participare

Übertragung – transfert – transfer

apperzeptive Übertragung – *transfert aperceptif* – transfer aperceptiv
Umstand – *circonstance* – circumstanță
Umwelt – lume ambiantă
Umwendung – *renversement* – răsturnare
Urbestand – *statut primordial* – statut primordial
Urbild – prototip
Urimpression – impresie originară
Urpräsenz – *la présence* „en original" – prezență originară
Ursprung – origine
Ursprungsmotivation – motivare originară
Urstiftung – *fondation originaire, proto-fondation* – întemeiere originară

Verflechtung – întrepătrundere
Vergemeinschaftung – *mise en communauté* – formare a unei comunități
Vernunftmenschheit – *humanité selon la raison* – umanitate conformă cu rațiunea
Verträglichkeit – *compatibilité* – compatibilitate
Vorstellung – *représentation* – reprezentare

Weltglaube – *créance du monde* – credință în lume
Welträtsel – enigma lumii
Wende – *retournement* – preschimbare
Wertwesen – *être-de-valeur* – existență-valoare
Wesensform – universal *a priori*
Wissenschaftlichkeit – „scientificité" – științificitate, caracter științific

Zeitlichkeit – *temporalité* – temporalitate
Zusatz – *surcroît* – surplus
Zustand – „état" *durable* – „stare" durabilă
Zweckidee – *idée regulatrice* – idee directoare

CUPRINS

1. HUSSERL (1859–1938) 11
1. Husserl și mișcarea fenomenologică 11
2. Fenomenologia semnificației 13
3. Temele descriptive 17
4. De la fenomenologia descriptivă la fenomenologia transcendentală 19
5. De la idealismul transcendental la fenomenologia genetică 21

2. HUSSERL ȘI SENSUL ISTORIEI 24
1. Conflictul dintre fenomenologia transcendentală și analizele istorice 27
2. Perspective asupra teleologiei istoriei și rațiunii 35
3. De la criza umanității europene la fenomenologia transcendentală 48
4. Observații critice 58

3. METODA ȘI SARCINILE UNEI FENOMENOLOGII A VOINȚEI 69
1. Nivelul analizei descriptive 71
2. Nivelul constituirii transcendentale 79
3. Al treilea nivel: în pragul ontologiei 90

4. ANALIZE ȘI PROBLEME ÎN *IDEEN* II 98
I. Constituirea naturii materiale 103
1. „Ideea" de natură în genere 104

2. „Sensul" „lucrului" în genere 106
3. Raportarea lucrului perceput la corpul perceptiv 112
4. Stratul „intersubiectiv" al lucrului și constituirea unei „naturi obiective" 118
II. Constituirea naturii însuflețite 120
1. „Realizarea" ego-ului: de la „eul pur" la „eul om" 122
Conștiința pură și conștiința empirică 123
Realitatea lui *psyché* 126
Psyché și lucrul 128
2. Corp și *psyché* 132
Nivelul experienței solipsiste 133
Ambiguitatea psihicului la nivel solipsist 136
Nivelul intersubiectiv 139
III. Constituirea lumii spirituale 144
1. Opoziția dintre spirit și natură 146
2. Motivarea ca lege fundamentală a „lumii spiritului" 150
3. Relația dintre natură și spirit 154

5. DESPRE FENOMENOLOGIE 163
1. Fenomenologie și fenomenologii 163
2. Unitatea intențională a fenomenologiei husserliene 168
3. „Fenomenologie și materialism dialectic" 172
4. Despre justa aplicare a fenomenologiei husserliene 185

6. STUDIU ASUPRA *MEDITAȚIILOR CARTEZIENE* ALE LUI HUSSERL 190
1. Husserl și Descartes 190
2. Dificultatea „punctului de plecare" radical 194
3. Experiența transcendentală și egologia 202

4. Analiza „cogitației": intenționalitatea 205
5. Sinteza ca formă fundamentală a conștiinței: timpul 208
6. Situația evidenței în idealismul fenomenologic 216
7. Ego-*ul lui* cogito *sau fenomenologia ca egologie* 224
1. Monada 224
2. *Ego*-ul *eidos* 227

7. A CINCEA *MEDITAȚIE CARTEZIANĂ* 237
1. Formularea problemei pornind de la obiecția de solipsism (§§ 42–43) 238
2. Reducția la sfera propriului (Eigenheitssphäre) *(§§ 44–47)* 241
3. Sesizarea „analogică" a celuilalt (§§ 48–54) 249
4. Natura intersubiectivă (§ 55) 260
5. Comunitatea intermonadică (§§ 56–58) 267

8. KANT ȘI HUSSERL 279
1. Critica *– o fenomenologie implicită* 280
2. Critica *– o cercetare a limitelor* 295
3. „Constituirea alterității" și „Respectul" 311

9. SENTIMENTUL 320
1. Rolul general al sentimentului: intenționalitate și interioritate 321
2. Dualitatea cunoașterii și dualitatea simțirii 325
3. Fragilitatea afectivă 332

10. SIMPATIE ȘI RESPECT 338
1. Fenomenologia – o decepție 339
2. De la simpatie la respect 350
3. De la respect la simpatie și luptă 354
4. Concluzii metodologice 362

11. ORIGINARUL ŞI ÎNTREBAREA REGRESIVĂ ÎN *KRISIS* A LUI HUSSERL 365
1. Metoda întrebării regresive (Rückfrage) *în* Krisis 367
2. Criteriile originarului 369
3. Funcția epistemologică a lumii vieții (Lebenswelt) 375
4. Funcția epistemologică și funcția ontologică a regresiunii la lumea vieții 378

ORIGINEA TEXTELOR 381

GLOSAR 383

Redactor
ANCA DUMITRU

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

DTP
DUMITRU OLTEANU

Corector
GEORGETA-ANCA IONESCU

Apărut 2007
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la „UNIVERSUL" S.A.

La școala fenomenologiei propune o inițiere în domeniul fascinant al descifrării aparițiilor și al descoperirii originarității lucrurilor, avându-l ca „profesor" pe unul dintre cei mai importanți filozofi francezi, Paul Ricœur. Volumul de față conține analize riguroase care urmăresc îndeaproape traseul sinuos al *Meditațiilor carteziene* ale lui Husserl, studii care identifică punctele nevralgice ale fenomenologiei (cum ar fi alteritatea, istoria sau corpul) și, în sfârșit, texte programatice în care autorul continuă într-un mod inovator fenomenologia husserliană, aplicând-o unor noi tematici, precum cea a voinței. La capătul unui astfel de parcurs inițiatic, vom fi mai pregătiți să recunoaștem locul finitudinii, al pasivității și al involuntarului în viața conștiinței.

Au apărut în aceeași colecție

Edmund Husserl ***Cercetări logice. Prolegomene la logica pură***
Françoise Dastur ***Moartea. Eseu despre finitudine***
Emmanuel Lévinas ***Altfel decât a fi sau dincolo de esență***
Franz Brentano ***Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel***

În pregătire

Jean-Luc Marion ***Idolul și distanța***
Maurice Merleau-Ponty ***Vizibilul și invizibilul***
Jean-François Courtine ***Heidegger și fenomenologia***

ISBN 978-973-50-1853-5